This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

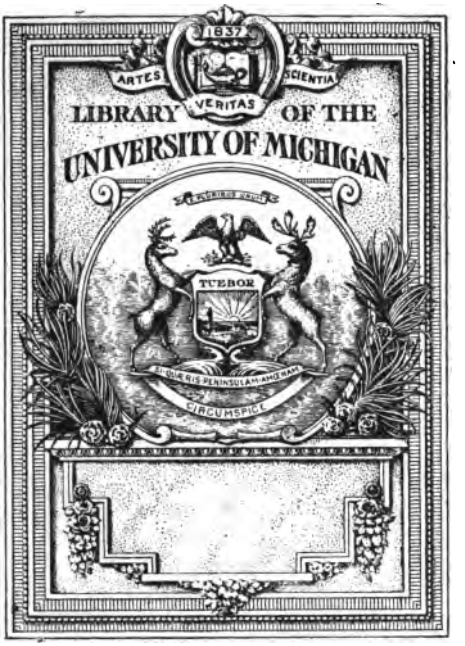
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A 3 9015 00391 015 8
University of Michigan – BUHR

Digitized by Google



Digitized by Google

B
3329
.S336
1850

Digitized by Google

Digitized by Google

Des Cartes und Spinoza.

Urkundliche Darstellung

der

Philosophie Beider

von

Carl Max Wilhelm
C. Schaarschmidt, Dr. phil.
Privatdocenten an der Königl. Universität zu Bonn.

Bonn 1850.
bei Adolph Marcus.

Digitized by Google

Digitized by Google

4-29-37 JA.

Sr. Excellenz

Herrn

Dr. C. I. BUNSEN,

K. Pr. geh. Legationsrathe, ausserord. Gesandten und bevollm. Minister, Ritter pp.

in

dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Des Cartes 1—50.

Einleitung. Eifer Des Cartes' für Naturforschung 1—3. Sein Verhältniss zur römisch-katholischen Kirche 3—5. Seine Vorliebe für Mathematik 5—7.

A. Formaler Standpunkt oder Methodik Des Cartes'. Seine beiden Schriften über Methodik 7. De methodo 7—9. Regulae ad directionem ingenii 9—16. Unterscheidung von Intuition und Induction 11—13. Unterscheidung des verständigen von anderweitigem Erkennen 13—16. Allgemeine Stellung der cart. Methodik 16—18.

B. Des Cartes' philosophisches System. 1. Metaphysik. Uebergang aus der dubitatio ins cogito 18—20. Cogito ergo sum 20—21. Die Idee Gottes 21. Wahrheit und Ursprung des Irrthums 22—23. Die Realien und ihre Eintheilung 23—25. II. Von der Körperwelt. Materie und Bewegung 25—27. Die drei Grundgesetze der Mechanik 28. III. Philosophie der Seele. Ueber das Erkennen überhaupt 28—31. Von den Sinnen 31—32. Von den Leidenschaften 32—38. Ethische Grundsätze 38—42. —

Schlussbemerkung. Des Cartes' historische Stellung 43. Einseitigkeit seines Princips 44. Seiner Methodik 45—48. Seiner Psychologie 48. Seiner Lehre von Gott 49.

Spinoza 51—195.

Einleitung. Seine Philosophie ein Kreutzungspunkt zweier Richtungen 53. Vergleich mit Des Cartes 53—55. Seine oppositionelle Stellung 55—57. Seine litterarische Thätigkeit 57—58. Beschäftigung mit Politik 59.

II. Uebergangsstufe zum Spinozismus. Die Principia phil. Cartesii und die Cogitata Metaphysica. Eigentliche Stellung und Zweck letzterer Schrift 60—62. Verhältniss der Principia zu Des Cartes' System 62—64. Die Cogitata M. 64—70.

III. Das System Spinoza's. Unvollständigkeit der Schriften Sp's. 70. Genesis des Systems 71—72. Definition der Philosophie und Grundriss der Encyclopädie der Wissenschaften 72—74.

A. Erkenntnisstheorie und Methodik. Die verschiednen Arten des Erkennens 74—77. Unterscheidung des intellectus und der imaginatio 77—81. Die sichere und wahre Erkenntniss des intellectus 81. Abweisen des Skepticismus 81—82. Unterscheidung der rationellen und intuitiven Erkenntniss 82. Die ratio 82—86. Die intuitive Erkenntniss 86—87. Die Definition 87—88. Methode der Forschung 88—89, und der Darstellung 90.

B. Die Lehre von der Substanz (Gott) und ihren Bestimmungen. Allgemeine Definitionen 91—92. Gewinnung der Idee der Substanz 93—94. Die beiden Seiten dieser Idee 94—96. Die Substanz an sich 97—99. Uebergang zu den Bestimmungen durch die Kategorie der Causalität 100—101. Affectionen (modi) und Attribute Gottes 102—105.

Digitized by Google

c. Vom Menschen. Der Parallelismus der leiblichen (ausgedehnten) und seelischen (denkenden) Existenz 105—110. a. Vom Erkennen und seiner Identität mit dem Wollen. Beziehung der Erkenntniss zur Körperlichkeit 110—113. Der Körper als die Erkenntniss vergiftend 114—116. Die Gewissheit 117—118. Identität von Erkennen und Wollen 118—120. — b. Von den Affecten. Thätigkeit und Leiden der Seele 121. Selbsterhaltungstrieb 121—122. Ursprung der Affecte 122—123. Begierde, Lust, Traurigkeit 123—124. Liebe und Hass 125. Statik der Affecte 125—128. Definitionen der wichtigsten derselben 128—30. Wirkungsart derselben 130—34. c. Ethik. Anknüpfung derselben an die Metaphysik 134—137. Das ethische Princip 137—138. Befreiung von den Affecten 138—145. Die Freiheit in der Intellectualliebe zu Gott 145—48.

IV. Weitere Consequenzen aus dem System.

A. Ueber das sociale Leben und staatliche Zusammenkunft. Unterschied des naturrechtlichen Standpuncts Sp's. von dem des Hobbes 148—49. 1. Sociale Grundsätze. Princip des Naturrechts, der Selbsterhaltungstrieb 149—50. Uebergang zum geselligen Leben 150. Idee desselben 151. 2. Staatsrechtslehre. a. die allgemeinen Bedingungen des Staatslebens. Die Bildung der Staatsgesellschaft 152—54. Der Staatszweck 155. Unterschied der Ethik und Politik 156. Der Staat ein Vertrag 157—158. Sein Verhältniss zum Auslande, völkerrechtliche Bestimmungen 159—60. b. Die besondern Staatsformen. α. Monarchie. Vorzüge und Nachtheile dieser Verfassung 161—62. Ständerath 162—63. Der Fürst 163—64. β. Aristocratie. Zwei Formen derselben 164. Vortheile dieser Verfassung 165—166. Die Patrizier. Ihr grosser Rath, Syndicat und Senat 166—168. Die Bundesaristocratie 168—169. γ. Democratie 169—170.

B. Ueber das Verhältniss der Religion zur Philosophie und zum Staate. a. Verhältniss der Religion und Theologie zur Vernunft und Philosophie. Critische Ansicht des alten Testaments 171. Die Propheten. Christus 172. Wesen der Religion 172. Verhältniss derselben zur Philosophie 172—75. Stellung der Vernunft zur Offenbarung der Schrift 175—76. b. Die Stellung der Religion und Philosophie im Staate. Die Obrigkeit bestimmt die Ausübung der Religion 176—177. Dabei Freiheit des Denkens und Philosophirens nothwendig 177—178.

V. Andeutungen über Spinoza's philosophische Stellung in Vergleich mit Andern. Der ethische Character dieses Systems 179. Welcher Reihe von Philosophen Sp. angehöre 181. Vergleich mit I. Bruno in der Metaphysik und Ethik 181—187. Vergleich mit Plato, in der Methode, Metaphysik, Psychologie, Politik 187—191. Mit Fichte 192—193. Sp's eigenthümliche Vorzüge: in der Lehre von Gott, in der Psychologie und in der Politik. Die Höhe seines Grundprincips 193—195.

Anhang. Ueber Spinoza's Bearbeitung der hebräischen Grammatik als eine Anwendung seiner philosophischen Ueberzeugungen (von Dr. Bernays). 195—204.

Digitized by Google

DES CARTES.

Digitized by Google

C. Vom Menschen. Der Parallelismus der leiblichen (ausgedehnten) und seelischen (denkenden) Existenz 105—110. a. Vom Erkennen und seiner Identität mit dem Wollen. Beziehung der Erkenntniss zur Körperlichkeit 110—113. Der Körper als die Erkenntniss vermittelnd 113—116. Die Gewissheit 117—118. Identität von Erkennen und Wollen 118—120. — b. Von den Affecten. Thätigkeit und Leiden der Seele 121. Selbsterhaltungstrieb 121—122. Ursprung der Affecte 122—123. Begierde, Lust, Traurigkeit 123—124. Liebe und Hass 125. Statik der Affecte 125—128. Definitionen der wichtigsten derselben 128—30. Wirkungsart derselben 130—34. c. Ethik. Anknüpfung derselben an die Metaphysik 134—137. Das ethische Princip 137—138. Befreiung von den Affecten 138—145. Die Freiheit in der Intellectualliebe zu Gott 145—48.

IV. Weitere Consequenzen aus dem System.

A. Ueber das sociale Leben und staatliche Zusammensein. Unterschied des naturrechtlichen Standpuncts Sp's. von dem des Hobbes 148—49. 1. Sociale Grundsätze. Princip des Naturrechts, der Selbsterhaltungstrieb 149—50. Uebergang zum geselligen Leben 150. Idee desselben 151. 2. Staatsrechtslehre. a. die allgemeinen Bedingungen des Staatslebens. Die Bildung der Staatsgesellschaft 152—54. Der Staatszweck 155. Unterschied der Ethik und Politik 156. Der Staat ein Vertrag 157—158. Sein Verhältniss zum Auslande, völkerrechtliche Bestimmungen 159—60. b. Die besondern Staatsformen. α. Monarchie. Vorzüge und Nachtheile dieser Verfassung 161—62. Ständerath 162—63. Der Fürst 163—64. β. Aristocratie. Zwei Formen derselben 164. Vortheile dieser Verfassung 165—166. Die Patrizier. Ihr grosser Rath, Syndicat und Senat 166—168. Die Bundesaristocratie 168—169. γ. Democratie 169—170.

B. Ueber das Verhältniss der Religion zur Philosophie und zum Staate. a. Verhältniss der Religion und Theologie zur Vernunft und Philosophie. Critische Ansicht des alten Testaments 171. Die Propheten. Christus 172. Wesen der Religion 172. Verhältniss derselben zur Philosophie 172—75. Stellung der Vernunft zur Offenbarung der Schrift 175—76. b. Die Stellung der Religion und Philosophie im Staate. Die Obrigkeit bestimmt die Ausübung der Religion 176—177. Dabei Freiheit des Denkens und Philosophirens nothwendig 177—178.

V. Andeutungen über Spinoza's philosophische Stellung in Vergleich mit Andern. Der ethische Character dieses Systems 179. Welcher Reihe von Philosophen Sp. angehöre 181. Vergleich mit I. Bruno in der Metaphysik und Ethik 181—187. Vergleich mit Plato, in der Methode, Metaphysik, Psychologie, Politik 187—191. Mit Fichte 192—193. Sp's eigenthümliche Vorzüge: in der Lehre von Gott, in der Psychologie und in der Politik. Die Höhe seines Grundprincips 193—195.

Anhang. Ueber Spinoza's Bearbeitung der hebräischen Grammatik als eine Anwendung seiner philosophischen Ueberzeugungen (von Dr. Bernays). 195—204.

Digitized by Google

DES CARTES.

Digitized by Google

Des Cartes a substitué l'examen à l'autorité, et c'est là le plus beau titre de sa gloire philosophique.

PRÉVOST.

Digitized by Google

Einleitung.

Das Eigenthümliche der Philosophie Des Cartes' beruht auf drei Momenten: auf seinem Eifer für Naturforschung, auf seinem Verhältniss zur römisch-katholischen Kirche, endlich auf seiner Vorliebe für Mathematik. Das erste bestimmt den wesentlichen Inhalt dieser Philosophie, das zweite ihre Gränze, das dritte die Methode derselben.

1. Der wissenschaftliche Trieb des Zeitalters, in dem Des Cartes lebte, war beinahe ausschliesslich auf Erweiterung jener grossen physikalischen Entdeckungen gerichtet, die jüngst vorausgegangen waren und die Geister um so lebhafter beschäftigen mussten, als sie ihrem Wesen nach noch viel grösseres versprachen und wo sie noch nicht in sich zusammenhangend und rational erschienen, zu fortschreitender Begründung und Verknüpfung aufforderten. Es war die Zeit, wo Francis Bacon den ungeheuern Plan eines Umbaues der Wissenschaften entwarf und die Menschen anhielt, von der öden Speculation ablassend sich der Natur durch unbefangne Beobachtung und Versuche zu nähern, damit aus ihrer reichen Fülle für das Leben selbst und seine Bedürfnisse ein höherer Nutzen gewonnen würde. Keppler fand die Gesetze des Umlaufs der Planeten (1618) und schuf die rechnende Astronomie; er benutzte die eben erfundenen Fernröhre (1608) nicht nur zu Entdeckungen in den Räumen des Himmels, sondern ward da-

Digitized by Google

durch auch zu neuen Untersuchungen in der Optik veranlasst. Wenn man sich nur an Tycho de Brahe, den Vater der messenden Astronomie; an Galilaei, dessen Genie in fast allen Theilen der Naturwissenschaft Fortschritte wirkte; an William Gilbert wegen seiner Arbeiten über Magnetismus und Electricität; an Harvey, den Entdecker des Blutumlaufs — alles Männer, deren Wirksamkeit zumeist in das erste Viertel des siebzehnten Jahrhunderts, also in Des Cartes' Jugendzeit fällt — erinnert, so wird man verstehen, wie derselbe, wenn er im Felde der Naturforschung thätig war, mit dem allgemeinen Streben seiner hervorragendsten Zeitgenossen übereinstimmte, denen er sich denn auch so rühmlich anschloss, dass er wesentlich dazu beitrug, die Entdeckungen eines Newton und Leibnitz möglich zu machen. War auch sein physisches Weltsystem, gestützt auf die berühmte Hypothese von den Wirbeln der Materie, der copernikanischen Ansicht gegenüber von geringer Bedeutung, so ist doch seine Arbeit über Dioptrik wichtig; noch wichtiger aber sind seine mathematischen Entdeckungen, unter denen wieder die von der Anwendung der Algebra auf die Geometrie, welche zur analytischen Geometrie führte, die erste Stelle einnimmt. Mit Anatomie und Physiologie des Menschen war er eifrig beschäftigt, und obgleich er auch in dieser damals unter den Christen noch jungen Wissenschaft viel unhaltbares aufstellte, so zog er doch für manche Theile seiner Philosophie davon entschiedenen Nutzen. So sehr war er dem Studium der Naturwissenschaften hingegeben, dass er möglichst ihr Ganzes zu umfassen strebte und an einem auf dieses Ganze gerichteten Werke, Cosmos genannt, viele Jahre hindurch arbeitete [1]). Auch in der Mechanik, über die er uns einen Tractat hinterlassen hat, ist er vielfach thätig gewesen. Man kann aber überhaupt sagen, dass, so sehr er auch, schon vom philosophischen Standpunkte aus, mit der rationalen Entwicklung des physischen Wissens sich beschäf-

1) De Methodo V. p. 26—29 ed. Elzev. Doch ward dieses Werk ohne vollendet zu sein, von ihm verbrannt, als er Galilaei's Gefangennehmung und Verdammung erfuhr.

Digitized by Google

tigte, er dabei doch — und hierin nähert er sich dem Bacon — den practischen Nutzen desselben vorzüglich im Auge hatte. In dieser Beziehung drückt er sich folgendermassen aus: Statt jener speculativen Schulphilosophie kann eine practische gefunden werden, wodurch wir die Kräfte und Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmel und der andern uns umgebenden Körper so genau, als die verschiedenen Künste unserer Handwerker kennen und zu allem anwenden lernen, wozu sie uns nützlich sein mögen, die uns also gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur macht. Diess wäre nicht nur zur Entdeckung unzähliger Künste, die uns ohne Mühe zum Genuss der Erzeugnisse der Erde und aller ihrer Vortheile dienten, zu wünschen, sondern vorzüglich auch zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut des Menschen ist und die Grundlage aller andern. Denn der Geist hängt so sehr von dem Verhältniss und der Stimmung der körperlichen Organe ab, dass ich glaube, man müsse, wenn es eine Art giebt, die Menschen weiser und klüger zu machen, als sie bisher waren, diese in der Medizin suchen [1]). Darauf bemerkt er, dass er sein ganzes Leben auf Erforschung der so nothwendigen Wissenschaft der Natur zu wenden beschlossen habe: eine Erklärung, aus der man seine Sinnesweise gewiss am besten wird erkennen können, und die zur vorläufigen Bestätigung des oben aufgestellten Satzes, dass sein Eifer für Naturforschung den Inhalt seiner Philosophie wesentlich bestimme, dienen mag. Ueberhaupt war ja zu jener Zeit noch nicht die spätere Trennung der empirisch genannten Naturwissenschaften von der Philosophie eingetreten: jede neue Entdeckung im Felde jener war also eine Eroberung für diese, und der Philosoph konnte in einem viel allgemeinern Sinne, als heut zu Tage möglich, die Physik als einen Theil seines Systems betrachten.

2. Des Cartes war ein Zögling der Jesuiten. Die bekannte Weise dieses Ordens, wodurch er in den Gemüthern der ihm anvertrauten Jugend eine übergrosse Scheu in Bezug auf's

1) De Methodo VI. p. 38.

Digitized by Google

Kirchenwesen und alles damit Zusammenhangende hervorzubringen sucht, hat sich an Des Cartes, welcher wie es oft der Fall zu sein pflegt, mit einem schwächlichen Körper eine hingebende und warme Seele verband, insofern bewährt, als er die unter strenger geistlicher Zucht und langen gottesdienstlichen Uebungen eingesogne Ehrfurcht vor der römisch-katholischen Kirche auf's Entschiedenste festhält. Er ist für diese Kirche zweimal zu Felde gezogen, in Deutschland unter Tilly und mit Richelieu vor La Rochelle; hat auch eine Wallfahrt nach Loretto gemacht. Sein philosophischer Standpunkt nun, so unabhängig er auch in sich von allem kirchlichen Dogma erscheint, ward durch dieses Verhältniss doch in sofern berührt, als Des Cartes sich ein für allemal entschloss, das Christenthum und das eigentlich theologische Element von seiner Philosophie auszuschliessen. Er that diess, wie aus obigem erhellt, nicht in feindlicher Absicht gegen dasselbe, sondern wollte nur den Verantwortlichkeiten und Verketzerungen entgehen, in die zu jener Zeit der kirchlichen Parteistreitigkeiten jeder zu fallen pflegte, der in irgend welchem Sinne, auch innerhalb des römisch-katholischen Dogmas, sich über theologische Dinge vernehmen liess. Bemerkenswerth ist es, dass Des Cartes, so oft er von Sachen des Christenthums spricht, dieselbe unter die Kategorie des Zuglaubenden fasst: ein ursprünglich rein lutherischer Standpunkt, auf den sich übrigens aber die Jesuiten, seine Lehrmeister, schon lange eingelassen hatten, seitdem der Kampfplatz des Protestantismus bereits ein ganz andrer geworden war. So nahe auch die Anwendung des von Des Cartes aufgestellten Rationalismus auf's Christenthum lag, er selbst hat sie nie gemacht und spricht sogar die naive Zuversicht aus, dass die Theologie mit seiner Art zu philosophiren leicht vereinbart werden könne [1]); ja, was noch mehr ist: er begab sich beinahe ganz der Ethik zu Gunsten seiner Kirchenlehre, in derem Schoosse er die ernsten Mahnungen zur Philosophie des Sittlichen wenn nicht vergass, doch hinausschieben zu dürfen glaubte.

1) Epist. tom. II, 53. Zur „Theologie" rechnet er dabei auch die Genesis mit ihrer Weltschöpfung.

Digitized by Google

3. Des Cartes' Scharfsinn hatte früh erkannt, welche Hülfsmittel zur Erweiterung der Wissenschaften die Mathematik darbiete. Sowohl die Zeiten der himmlischen Körper waren eben durch einfache Zahlenverhältnisse ausgedrückt, als auch die Optik und Musik, die Mechanik und die Pendelschwingung auf Gesetze zurückgeführt worden, die aus mathematischen Berechnungen hervorgingen: kein Wunder also, wenn unser Philosoph, hingerissen von Begeisterung für eine Wissenschaft, die in stetigem, unvergleichlichem Gange seit den Zeiten des Euclides rings um sich her Licht verbreitet hatte, dieselbe nicht allein zum Unterbau des physischen Wissens allein, sondern des Wissens überhaupt zu gebrauchen beschloss. In Hinsicht der Metaphysik war nun freilich der eigentliche Körper der Mathematik — wenn man sich so ausdrücken darf — Grösse und Zahl nämlich, unanwendbar, denn da giebt es nichts zu messen und zu zählen, aber die Form und Methode derselben, die überhaupt das Geheimniss ihres Fortschritts zu enthalten schienen, sollten dazu dienen, die Norm der neuen philosophischen Kunst zu sein.

4. Denn das muss überhaupt als der nähere, entscheidende Character der cartesischen Philosophie herausgehoben werden, dass sie auf critische Begründung der Principien und der von ihnen aus fortschreitenden Entwicklung, also auf Methode, das Augenmerk zu richten anfängt. Seine Zeitgenossen und Schüler drücken diess einfach so aus: er habe zuerst die Seele des Menschen vom Körper zu unterscheiden gewusst, womit gesagt sein will, dass er der alten Weise des Philosophirens, welche nicht nur bei den Scholastikern, sondern auch bei andern der Scholastik entgegentretenden spätern Denkern, z. B. noch bei Jordan Bruno [1]), gebräuchlich ist, der Weise nämlich, das Object des Denkens ohne Mitreflexion auf das denkende Subject aufzufassen, ein Ende gemacht und gezeigt habe, wie wesentlichen Einfluss die Art des Denkactes auf das ganze Ergebniss desselben ausübe. Diesem Gesichtspunkt,

1) Verbrannt 1600. Des Cartes kennt ihn (epist. II, 18. p. 37 flg.), hat ihn aber nicht benutzt: in Anerkennung des Copernicus war er dem Des Cartes voraus.

Digitized by Google

den Kant fortschreitend so bestimmte, dass das Denken sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach dem Denken richten, musste allerdings eine tiefre Theorie der menschlichen Erkenntniss vorausgehen und dieser wiederum eine scharfe Unterscheidung des Reingeistigen und der Leiblichkeit zu Grunde liegen.

Wie nun diese Philosophie historisch die Mitte einnimmt zwischen jenen massenhaften metaphysisch-doctrinaeren Lehrgebäuden des Mittelalters und der sich ganz in empirische Psychologie und Empirie überhaupt auflösenden Denkweise Späterer, so ist in Des Cartes selbst eine schöne Vereinigung des Bewusstseins von der Nothwendigkeit einfacher, allgemeiner, unmittelbar-geistiger Erkenntniss, wie von der Unentbehrlichkeit der auf Erfahrung und Experimente sich gründenden Naturforschung; ja, man kann sagen, Des Cartes' Lehre sei ein grossartiger Versuch, die Naturkunde auf allgemeine Principien zurückzuführen, an die nach der Ueberzeugung des Philosophen sich alle andre Erkenntniss auf vernunftgemässe Weise müsse anreihen lassen. Also kommt es nur darauf an, diese Principien recht zu fassen und als solche zu begründen. Diess geschieht denn auch durch eine reflectirende Critik, und Des Cartes ist weit genug in das Bewusstsein der menschlichen Selbständigkeit eingedrungen, um zu fordern, dass jeder Lernende mit ihm dem Lehrenden gemeinsam und selbständig prüfen, nicht etwa bloss die dargebotne Lehre unbesehen hinnehmen solle: eine Forderung, welche in der Zuversicht von ihm gemacht wird, dass der Gang seines Denkens kein willkührlicher, sondern nothwendiger gewesen, in den jeder andre von selbst schon einlenken werde.

Wenn sonach die vorgetragene Wissenschaft als ein Ausfluss der philosophirenden Vernunft selbst dargestellt wird, die jeder Critik Stand zu halten vermag, weil sie durch Critik begründet ward, so geht Des Cartes doch immer von gewissen Voraussetzungen formaler Natur aus, die er der Mathematik abgelernt hat und als eine Reihe seelischer Erfahrungen zu einer Methodik verbindet. Diese, wie sehr sie auch erst Ergebniss des Philosophirens sind, werden doch auch demselben

Digitized by Google

gegenüber unter dem Gesichtspunkt einer Isagogik oder besser einer Zurechtweisung des Denkens dargestellt, wodurch der einheitliche Charakter des Systems um so weniger gestört wird, als das zur vorläufigen Orientirung hingegebene seinen eigentlichen Platz in der Psychologie hält; ein Zirkel mehr der Darstellung als der Sache selbst, wie sogleich erhellen wird.

A. Formaler Standpunkt oder Methodik Des Cartes'.

Die eben angedeutete Eigenthümlichkeit der cartesischen Philosophie, auf Methode zu dringen, macht es nothwendig, die formalen Bedingungen des Systems besonders darzulegen, wie dies auch von Des Cartes selbst geschehen ist in den Schriften de Methodo [1]) und Regulae ad directionem ingenii [2]). Die erstere der beiden Schriften behandelt die Methode des Philosophen als einen subjectiven Hergang im Geiste desselben — sie ist eine naive Darstellung seines innern Lebens; nirgends treten die vorkommenden Lehren in wissenschaftlicher Objectivität hervor, sondern bleiben unter der Form individueller Grundsätze. Des Cartes stellt sich als Muster auf und in dem Bewusstsein, etwas geleistet zu haben, ein Rüstzeug der Wissenschaft geworden zu sein, fordert er den Leser auf, ihm zu folgen [3]). Da hören wir, wie er in seiner Jugend mit Eifer den Schulstudien obgelegen, am Ende aber doch unbefriedigt von ihnen gegangen sei; wie er dann einen andern Weg des Lernens in Betrachtung des menschlichen Lebens auf allen Stufen, von allen Seiten und in mancherlei Ländern gesucht und grade aus der ungeheuern Verschiedenheit der Meinungen und Anschauungen die Wahrheit auszufinden gehofft habe. Die Frucht solcher Studien auf der Bühne der Welt war dann die Einsicht, dass die menschliche Denkweise und Erkenntniss allerwege einem Baue zu vergleichen sei, der von Alters her angefangen, allmählig, aber ohne

1) Erschien zusammen mit der Dioptrik und den Meteoren 1637.

2) Zuerst in den Opuscula Posthuma, Physica et Mathematica. Amstelodami apud P. et J. Blaeu. 1701.

3) De Methodo I. p. 2.

Digitized by Google

zusammenhangenden Plan fortgesetzt, nun der Gesammtansicht wohl den Schein eines Ganzen darbiete, aber eines solchen, das überall des wahren Zusammenhanges und der gleichmässigen Begründung entbehre. Und zu sich zurückkehrend gestand sich der Philosoph, dass sein eignes Innere, aus einer so unlautern Quelle der Erkenntniss genährt und mehr von übereilten als bedachten Urtheilen gebildet, in der Wahrheit und sichern Wissenschaft nur die allergeringsten Fortschritte gemacht habe. Aber nicht an der Welt, sondern eines grossen Mannes würdig beschloss er an sich mit der Reformation anzufangen und alle Meinungen, die er bis dahin bekannt hatte, auf einemmale aus dem Geiste zu vertilgen, um danach entweder bessre oder auch dieselben wieder, nur geprüft und begründet, aufzunehmen. Und weil er unter allen andern keinen finden konnte, dessen Meinungen der unbedingten Annahme würdig erschienen, war er gezwungen, nur seines eignen Rathes zu seinem Lebensplane sich zu bedienen[1]).

Den ersten Anhaltspunkt gewährten ihm Logik und Mathematik: es war ihm nicht entgangen, dass der sichere Fortschritt der letzteren auf ihrer sichern und einfachen Methode beruhe. Daran knüpfte sich sogleich der Gedanke, aus ihr sich Vorschriften zu bilden, die statt aller unnützen Weitläufigkeit der Logik dazu dienen könnten, seinem philosophischen Streben die rechte Bahn anzuweisen. Die erste dieser Vorschriften ist: nichts als wahr anzusehen, was er nicht gewiss und augenscheinlich als wahr erkannt hätte, und was nicht so klar und bestimmt der Vernunft sich darböte, dass jeder Zweifel daran verschwinden müsste. Die andre: alle zu prüfenden Schwierigkeiten zu zerlegen und in ihren einzelnen Theilen zu überwinden. Drittens: alle wissenschaftlichen Untersuchungen in bestimmter Ordnung vorzunehmen und zwar vom Leichten zum Schweren fortschreitend. Viertens endlich beim Aufsuchen der mittlern Glieder und der einzelnen Theile schwieriger Fragen alles einzeln aufzuzählen und nichts auszulassen [2]).

1) De Methodo II. p. 7. p. 10.
2) De Methodo II. p. 11—12.

Digitized by Google

An der Hand dieser Regeln, die nur durch einige Grundsätze des praktisch-sittlichen Verhaltens und einen festen Glauben an die göttliche Offenbarung des Christenthums begleitet wurden, machte sich Des Cartes auf den Weg zur Wahrheit, den er nicht besser zu eröffnen wusste, als wie bemerkt dadurch, all sein bisheriges Wissen als ungewiss aus seinem Innern zu vertilgen [1]), keineswegs in einer nur skeptischen Ansicht, als ob überhaupt nichts gewiss gewusst werden könne, sondern grade in der entgegengesetzten Absicht, etwas unbedingt gewisses zu entdecken. Er geht daher nicht, wie man wohl gesagt hat, von einem Schwanken zwischen Gewissheit und Ungewissheit aus, sondern von einem sehr bestimmten Bewusstsein der Gewissheit neben dem eben so bestimmten Bewusstsein, dass man freilich irre: sein Anfang ist ein Hindurchgehen von dem Ungewissen ins Gewisse aus Bewusstsein des letzteren; alles wird ungewiss gesetzt, um das Gewisse zu entdecken. Man muss einmal im Leben, sagt Des Cartes, die Sicherheit aller seiner Erkenntniss bezweifelt haben; freilich geschieht es nur zu dem Zweck, durch Hülfe eines solchen innern Experiments zu entdecken, welche Erkenntniss vor jener Critik, die das klare und bestimmte Wissen [2]) fordert, Stich halten und nicht in der Ungewissheit bleiben wird.

Ehe aber dazu fortgeschritten werden kann, der weitren Anwendung der genannten Regeln, die beispielsweise schon in der Schrift de methodo erfolgt, nachzugehen, muss man das andre Werk über Methode, die Regulae ad directionem ingenii ins Auge fassen. Dasselbe verhält sich zur Abhandlung de methodo wie eine weitre Ausführung, ist aber unvol-

1) Diese Regel schärft D. in allen seinen Schriften ein. Med. de pr. phil. I. Princip. Phil. I, §. 1—6. De Meth. III. p. 18. Regulae ad direct. ing. III. Inquisitio veritatis per lumen naturale p. 76 seqq. (opuscula posth. ed. Blaeu.)

2) Princip. Phil. I, §. 45. Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

Digitized by Google

lendet geblieben. Die Darstellung ist ein geordneter Lehrvortrag in objectiver und streng wissenschaftlicher Haltung; vollendet würde diess Werk das vollwichtige Gegenstück der Principia Philosophiae sein. De methodo beantwortet die Frage, wie Des Cartes zu seiner Philosophie gekommen sei; die Regulae lehren, wie man überhaupt Philosophie studiren müsse. Und zwar verstehen sie unter Philosophie nicht ein corpus doctrinae, ein System, das in breiter Herrlichkeit den Kopf füllen soll, sondern eine Thätigkeit des sichern Denkens, — sie predigen jene Energetik des Innern, deren dramatische Personification der platonische Sokrates [1]) ist und an die sich immerdar der Fortschritt der geistigen Welt anknüpft. Das Ziel der Studien, so lautet die erste derselben, ist, dem Geiste eine solche Richtung zu geben, dass er über alles, was sich ihm darbietet, sichere und wahre Urtheile fälle. Dazu gehört denn vor allen Dingen, dass man von der Ansicht lasse, die verschiedenen Wissenschaften wie einzelne Stücke des Wissens zu betrachten und nach einander vornehmen zu wollen, da vielmehr alle vereinigten Wissenschaften nichts anderes sind als die eine menschliche Vernunft, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich auch verschiednen Gegenständen zuwendet [2]).

Diese aber ist nichts anderes als die bestimmte und klare Erkenntniss (vgl. oben); woraus folgt, dass man sich nur mit dem zu beschäftigen habe, worauf dieselbe gehen kann. Nun findet sich, dass es solcher Gegenstände wenig genug giebt; und bald gelangt man zu der Ansicht, dass Arithmetik und Geometrie allein von allen Wissenschaften wegen ihrer Klarheit und Einfachheit von Falschem und Ungewissem frei sind [3]). Sie geben daher einen Massstab der Erkenntniss ab, so dass man sich mit keinem Gegenstande zu beschäftigen haben wird, von dem sich nicht eine dem geometrischen oder arithmetischen Beweise gleiche Gewissheit erlangen lässt. Die

1) Socrates geht auch ähnlich vom Nichtwissen aus im lebendigsten Gefühl für Wahrheit: ein dritter Coincidenzpunkt wird sich in der Ethik zeigen.

2) Regul. ad dir. ing. p. 1.

3) Reg. II. p. 3.

Digitized by Google

gewöhnlich als philosophisch geltenden Erkenntnisse bleiben dahinter zurück, was man der Art ihrer Entstehung zuschreiben muss. Eine Hypothese wird zur Thatsache, eine Vermuthung zur unumstösslichen Gewissheit gemacht: so verfälscht man, von der Phantasie verleitet, die Wissenschaft.

Es giebt aber nur zwei Thathandlungen des Verstandes, durch die man ohne Furcht zu irren, erkennt: die Intuition und die Induction [1]).

Unter Intuition versteht DesCartes jenes leichte und bestimmte Auffassen eines gesunden und aufmerksamen Geistes, welches wegen seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit über allen Zweifel erhaben ist. Durch Intuition sieht man z. B. dass man ist, denkt, dass das Dreieck drei Seiten hat u. s. w. Intuition geht auf unmittelbare Erkenntniss des Principiellen — denn nur das ist einfach und an sich klar; — sie ist dem Wesen nach eine Intellectualanschauung [2]). Die Induction oder die Deduction ist diejenige Erkenntnissweise, durch welche wir alles das erkennen, was nothwendige Folge des Intuitiverkannten ist. Dabei giebt es denn eine Folge, einen Wechsel, eine Bewegung im Innern, und die Evidenz ist dabei nicht unmittelbar, sondern gewissermassen erborgt. Diejenigen Sätze, welche unmittelbar aus Principien folgen, können sowohl als auf intuitiver Erkenntniss, wie auch als auf Deduction beruhend betrachtet werden; die Principien selbst werden nur durch Intuition; entferntere Folgerungen nur durch Deduction (Conclusion, auch Induction) erkannt [3]) [4]).

1) Reg. III. p. 6.

2) Reg. III. p. 6.

3) Reg IV p. 9. — Unter inductio oder deductio versteht DesCartes alle Arten des Schliessens, umgekehrt wie Aristoteles, der die Induction als eine besondre Art des Syllogismus nennt. Wie kommt D. dazu, das Wort inductio so zu verallgemeinern? Offenbar durch den Umstand, dass alle Vordersätze der Schlüsse auf Induction und Beobachtung beruhen, also jedem Schliessen ein Induciren, jeder Synthese eine Analyse vorhergeht. Auch hierin begegnet er sich mit Fr. Bacon; ebensowie in der Verwerfung der teleologischen Betrachtungsweise (Princip. Phil. I, §. 28.): Nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desu-

Digitized by Google

Das Wesen der philosophischen Methode wird demnach darin bestehen, diese beiden Arten des Erkennens im richtigen Verhältniss zur Anwendung zu bringen. Was gefunden werden soll, ist die Grundwissenschaft, zu der sich die Mathematik[1]) als Hülle, nicht als Theil verhält, und die den Lebensquell aller andern Wissenschaften bildet. Die gesammte Methode besteht in der Ordnung und Vertheilung dessen, worauf man sich zu richten hat, um irgend eine Wahrheit zu entdecken; sie ist nichts anderes, als die beständige Betrachtung der Ordnung in dem Gegenstande selbst oder der Ordnung, die eine geniale Erfindung in denselben gelegt hat[2]).

Wir werden derselben von Punct zu Punct dadurch folgen, dass wir die schwereren und verwickelten Aufgaben fortschreitend auf das einfachste zurückführen, und von der Intuition des dem Geiste unmittelbarsten ausgehend uns allmählig durch dieselben Stufen zur Erkenntniss alles übrigen erheben. So wird die Methode der Ariadnefaden im Labyrinthe des Wissens: man hat durchweg analytisch zu Werke

---

memus, quia non tantum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes nos esse putemus, sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes etc.

1) An diese Auseinandersetzung knüpft D. folgende merkwürdige Worte: atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt: quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecunque est de obscuris, non ingenii actio est, sed voluntatis et si quae in intellectu habeat fundamenta, illa omnium maxime per alterutram ex viis jam dictis inveniri possint et debeant, ut aliquando fortasse fusius ostendemus. Zunächst gründet er also den religiösen Glauben auf den Willen, wie das Urtheilen überhaupt darauf gegründet wird. (Medit. de prim. phil. 4. Princip. Phil. 1. §. 34.).

2) D. erklärt Arithmetik und Geometrie als freiwillige Früchte der uns inne wohnenden Principien der philosophischen Methode. Wem fällt dabei nicht Kant ein, der parallel damit die apriorische Erkenntniss am Beispiele der Mathemathik aufzeigt?

3) Der erste Theil dieser Definition geht also auf die theoretischen (Natur-) Wissenschaften; der zweite auf die technischen und überhaupt die practischen.

Digitized by Google

zu gehen in der Art, dass man in jeder Erkenntniss das einfachste sucht und dann beurtheilt, wie alles andere von diesem einfachsten — gleichsam der Grundzahl der ganzen Grösse — mehr oder weniger, oder einander gleichmässig sich entfernt [1]).

Wenn man nun diejenigen Dinge, welche man als unabhängig, ursächlich, einfach, allgemein, einzig, gleichmässig, gleich, grade u. s. w. betrachtet, absolut nennt; dagegen die, welche zwar am absoluten Theil haben oder doch damit an irgend einem Puncte in Verbindung stehen, ausserdem aber noch anderes enthalten, was Beziehungen heissen soll, z. B. was man abhängig, Wirkung, zusammengesetzt, besonderes, vielfach, ungleich, unähnlich, schief nennt — diese Dinge als relativ bezeichnet [2]), so besteht ganz einfach das Geheimniss der Methode darin, in allem mit Sorgfalt das am meisten absolute zu suchen; mit Sorgfalt, weil es wenige einfache und unbedingte Naturen giebt, welche man sogleich und an ihnen als solche erkennt [3]). Weiterhin muss man dann bestrebt sein, alles anderweitige Wissen, dass sich erst in der Schlusskette oder Zusammenstellung mehrerer aufzuzählender Erkenntnisse vollzieht, so viel als möglich jener absoluten Erkenntniss anzunähern und mit einem Male das Ganze zu ergreifen suchen. Zu diesem Ende ist es nothwendig, dass eine solche Aufzählung ausreichend und methodisch sei, dass man vor allen Dingen bei jeder Schwierigkeit so lange anhalte, bis man sie durch Analyse überwunden, nicht aber über sie hinweg zum folgenden eile [4]).

Mag es also auch sein, dass noch andere Wege der Erkenntniss dem Menschen offen stehen, als die genannten, so kann man doch eigentlich zu reden von Wahrheit und Irrthum nur in Bezug auf den Verstand sprechen, so dass die Fundamentalfrage der Methodik, was die menschliche Erkennt-

1) Man sieht, wie viel klarer diese Auseinandersetzung ist, als die oben aufgeführten vier Regeln, deren Sinn man erst hier versteht und im Folgenden noch besser verstehen wird.

2) Reg. VI. p. 14.

3) Reg. VI. p. 15. So will auch Plato die Ideen gesucht wissen (Philebus).

4) Reg. VIII. p. 21.

Digitized by Google

niss sei, sich dahin beantwortet: in Bezug auf uns, die wir erkennen, ist im Grunde genommen der Verstand das einzige Mittel dazu, und die andern Mittel, Einbildungskraft, Gedächtniss und Sinnlichkeit, verhalten sich zu demselben höchstens als Beihülfen [1]). In Bezug auf die zu erkennenden Dinge selbst aber müssen wir eine Eintheilung derselben in einfache und in zusammengesetzte oder complicirte machen [2]). Die erstern sind entweder geistig oder körperlich oder beides zugleich; die zusammengesetzten sind entweder der Art, dass sie aus Erfahrung als solche erkannt werden, ohne dass die Vernunft ein positives Urtheil über sie zu fällen vermag, oder von der Art, dass sie vom Verstande selbst zusammengesetzt werden, bei welcher Klasse allein der Irrthum seine Stelle finden kann [3]).

Der menschliche Geist hat zwei Hauptvermögen: die Einsicht (perspicacitas) und den Scharfsinn (sagacitas). Die Einsicht ist die Fertigkeit, sich der Intuition; der Scharfsinn, sich der Induction zu bedienen; beide, Intuition wie Induction, müssen wie gesagt so viel als möglich mit einander verschmolzen werden, was man dadurch erreicht, dass man die vorher gehörig getrennten Theile der Schlussreihen und Erkenntnissmassen auf einen Blick zu überschauen, mit einem Schlage zu ergreifen sich gewöhnt. Um diess zu erreichen, bedarf es häufiger Wiederholung und Uebung, denn hier ist das Gedächtniss [4]) im Spiele, vermittelst dessen wir die verschiedenen zur vollständigen Induction nöthigen Urtheile behalten. Endlich muss man alle andren Hülfen des Verstandes, die Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Gedächtniss darbieten, anzuwenden wissen, sei es, um eine bestimmte Einsicht der einfachen Fragen, sei es, um eine passende Vergleichung des-

1) Reg. VIII. p. 23.
2) Reg. VIII. p. 25.
3) Die zusammengesetzten Wesen beider Klassen sollten in den folgenden Büchern der Schrift behandelt werden, an die D. nicht kam. Reg. IX. p. 26.
4) Reg. XI. p. 31. Man vergleiche auch epist. II, 38.

Digitized by Google

sen, was man sucht, mit dem, was man kennt, sei es endlich, um das zu gewinnen, was aus beiden folgt [1]).

Hier kommt also Descartes an das schwierige Verhältniss des apriorischen zum aposteriorischen Erkennen. Er hilft sich dabei mit Vergleichen, indem er zuerst die sinnliche Erkenntniss dem Eindruck, welchen das Wachs durch den Siegelring erfährt, vergleicht [2]), sodann den einzelnen Eindruck auf einen andern Theil des Körpers, den Gesammtsinn (sensus communis, κοινὸν αἰσθητήριον des Aristoteles) übertragen werden lässt in der Art [3]), wie beim Schreiben nicht nur die das Papier ritzende untere Spitze der Feder in Bewegung ist, sondern auch der obere Theil derselben in der Luft dieselben Bewegungen mitbeschreibt; endlich den Gesammtsinn wieder auf die Einbildungskraft, wie das Petschaft auf das Wachs wirksam sein lässt [4]), wobei unbegreiflich bleibt, wie diese zuerst für völlig passiv erklärte Sinnlichkeit zu der Macht kommt, von sich aus weitre Eindrücke zu bewerkstelligen. Mit der Einbildungskraft verbindet er das Gedächtniss: beides körperliche Elemente, wovon die Psychologie näher handeln wird. Das eigentliche Erkenntnissvermögen nun ist rein, geistig und einfach, sei es, dass es zugleich mit der Einbildungskraft die Gestalten durch den Gesammtsinn empfängt, sei es, dass es sich auf die Gestalten wendet, welche das Gedächtniss bewahrt, sei es, dass es neue bildet, die sich der Einbildungskraft in der Weise bemächtigen, dass dieselbe oft nicht hinreicht, in derselben Zeit die Ideen, welche ihr der Gesammtsinn bringt, aufzunehmen oder sie der reinen Körperlichkeit gemäss, der bewegenden Kraft zu überreichen [5]). In allen diesen Fällen ist die erkennende Kraft bald leidend, bald thätig; jetzt ist sie das Petschaft, dann das Wachs: ein Vergleich, den man übrigens — wie Des Cartes hinzufügt — nur als eine

1) Reg. XII. p. 32.
2) Nach Aristoteles de anima III, 12. Desc. hat diess herrliche Buch vielfach vor Augen.
3) Reg. XII. p. 34.
4) Reg. XII. p. 34.
5) Pag. 35. Reg. XII.

Digitized by Google

einfache Analogie verstehen darf, denn von allem körperlichen ist nichts dieser geistigen Kraft vollkommen ähnlich. Sie ist einfach, wird aber, wenn sie sich in Verein mit der Einbildungskraft dem Gesammtsinn zuwendet, sehen, tasten u. s. w. genannt; wenn sie sich auf die Einbildung allein bezieht, insofern diese letztere mit verschiedenen Gestalten bekleidet ist, sich erinnern geheissen; wenn sie sich der Einbildung zuwendet, um neue Gestalten zu schaffen, sich einbilden oder empfangen; endlich, wenn sie allein handelt, begreifen genannt.

An dieser Stelle findet auch die bekannte cartesische Eintheilung der Ideen[1]) in angeborne, (innatae) gemachte, (fictae) und angeeignete, (adventitiae) ihr Verständniss. Die erstern sind der Inhalt des reinen Erkennens; die gemachten sind das, was soeben neue, vom Erkennen in Einheit mit der Einbildung geschaffene Gestalten genannt wurde[2]); die angeeigneten endlich stammen aus der Sinnlichkeit. Es ist mit dieser Theorie auch der Form nach eine wesentliche Veränderung und Vereinfachung gegen die alte Metaphysik gesetzt. Diese, welche der Scholastik entstammte, nahm folgende drei Quellen der Erkenntniss an: 1. intellectus, Verstand oder Vermögen der allgemeinen Begriffe. 2. experientia, welche die sinnliche Erscheinung an uns bringt. 3. ratio, Vernunft oder Vermögen zu schliessen, d. h. Anwendung der Principien im intellectus auf die Dinge der experientia. DesCartes hat die ratio mit dem intellectus dergestalt vereinigt, dass dieser nun Intuition und Induction (die das Schliessen im allgemeinern Sinne bedeutet) zugleich in sich fasst und dadurch den Dualismus des apriorischen und aposteriorischen schroff hingestellt, den er wieder so aufhebt, dass er dem intellectus das Vermögen giebt, auch das sinnliche in der Folge rein denkend zu begreifen[3]), zu welchem Ende der gemeinsame Name »idea« für jede Thatsache des Erkennens überhaupt von ihm gebraucht

1) Epist. II, 54.

2) Der wichtige Satz des Aristoteles de anim. III, 3 *φαντασία οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως* ist von Des Cartes also verwischt.

3) Man vergleiche die Lehre von der Seele p. 80. fggl.

Digitized by Google

wird. Damit ist aber nicht etwa ein dem platonischen ähnlicher Standpunct gegeben: im Gegentheil kann man die Philosophie Des Cartes' die Umkehrung des Platonismus nennen. Plato hat als Socratiker den Begriff zum Gegenstande der Philosophie; er nennt ihn Idee, und diese ist ihm das Wirkliche, wogegen die sinnlichen Dinge nur als Schattenbilder der Idee und Wirklichkeit erscheinen: Des Cartes dagegen hat als Gegenstand die res, gleichviel ob geistige oder körperliche. Er würde daher eigentlich ein Realist zu nennen sein im Gegensatz zum idealistischen Plato, — wie denn seine ganze vorgetragene Erkenntnisstheorie den Zuschritt trägt, mehr in Rücksicht auf die sinnlichen Dinge, als anderswie entstanden zu sein, wenn nicht der geniale Grundgedanke, auf dem er sein System erbaut, und wovon gleich die Rede sein wird, ihn des Vorwurfs solcher Einseitigkeit überhöbe.

Es erscheint nun im Ganzen betrachtet diese philosophische Methode in der That hervorgegangen aus der Ansicht eines Mathematikers und zwar eines Geometers. Wie der Geometer vom Dreieck als dem Einfachsten, gleichsam Absoluten seiner Wissenschaft anfängt, das er seiner Einbildungskraft vormalt, dann aus dieser Anschauung Sätze zieht, die in stetigen Schlüssen fortschreiten: also fordert Des Cartes auf, von der intuitiven Erkenntniss des philosophisch-einfachen und absoluten, welches durch Analyse als solches gewonnen wird, auszugehen und aus diesem dann zu entwickeln und synthetisch weiterschliessend das Ganze der Wissenschaft auszubreiten [1]).

1) Responsio ad secund. object. p. 82. Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysin alia per synthesin. Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tamquam a priori inventa est, adeo ut si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet illam invenisset. Synthesis econtra per viam oppositam et tamquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id, quod conclusum est, demonstrat utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum et problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat

Digitized by Google

Die grosse Aehnlichkeit mit Aristoteles' Methodik ist dabei nicht zu verkennen; man muss nur bemerken, dass die ἄμεσα des Aristoteles, bei Des Cartes das Intuitiv- erkannte, in zwei Klassen geschieden werden, das Allgemeine und das Sinnliche; bei Des Cartes aber diese beiden Klassen (zu denen noch die mere imaginata hinzukommen) insofern ineinander gehen, als das Sinnliche auch verstandesmässig erkannt werden kann [1]).

Fragt man aber, ob und wie Des Cartes seine Theorie zur Anwendung gebracht habe, so ist zu sagen, dass sein Auslaufspunct über sie hinausgehe, die weitre Ausführung hinter ihr zurückbleibe. Jener Satz, dass mit dem cogitare die Philosophie zu beginnen habe, würde allenfalls eine der Geometrie analoge Intuition heissen können, aber die Definition davon: »cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est« [2]), deutet eine viel höhere Sphaere an, auf die sich zwar der Philosoph selbst noch nicht weiter einliess, in die aber die Philosophie nach ihm bald einzutreten bestimmt war.

B. Des Cartes' philosophisches System [3]).

I. Metaphysik.

Denn, wenn nach dem Ausspruche, dass man analytisch vom Zusammengesetzten und Einzelnen zum Einfachen und

---

sicque a lectore quamtumvis repugnante ac pertinaci assensionem extorqueat: sed non ut altera satisfacit nec discere cupientium animos implet, quia modum quo fuit res inventa, non docet. — — Ego vero solam analysin, quae vera est et optima via ad docendum, in Meditationibus meis sum secutus etc.

1) Epist. I, 30. p. 62. Elzev.

2) Princip. Phil. I, § 9. p. 2.

3) Enthalten in den Meditationes de prima philosophia und den principia philosophiae. Erstere mit der Dioptrik, Meteora, de Methodo und der Geometrie zugleich erschienen, verhalten sich zur Schrift de methodo, wie sich die principia zu den regulae ad directionem ingenii verhalten würden, wenn beide letztere Arbeiten vollendet wären. Die Meditationes, der geniale Erstling des Philosophen, giebt in sechs

Digitized by Google

Allgemeinen sich erheben müsse, zu erwarten ist, dass Des Cartes zum Ausganspunkt seines Denkens eine der einfachen, das heisst absoluten oder angeborenen Ideen nehmen werde, die er wegen ihrer Unveränderlichkeit und Unerschütterlichkeit auch ewige Wahrheiten nennt[1]), so wird doch — und diess ist ein Punct von unendlicher Bedeutung für die ganze Geschichte

---

Abschnitten die Grundzüge seiner Lehre, welche durch die auf allerhand Einwürfe Anderer erwiderten Entgegnungen vielfache Erläuterung enthält. D. hatte sein Werk nämlich vielen namhaften Gelehrten vor der Bekanntmachung geschickt, ihre Bemerkungen empfangen und beantwortet: alles diess zusammen liess er als Anhang seiner Meditationen mitdrucken. Die Principia philosophiae sollten das ganze System in methodischer Weise entwickeln. Der erste Theil handelt von den Principien der menschlichen Erkenntniss (die Ausführung des in den Medit. enthaltenen); der zweite von den Principien der materiellen Dinge, (die Darlegung des mechanischen Natursystems Des Cartes'); der dritte von der sichtbaren Welt (physische Astronomie nach eignen Grundsätzen und Hypothesen); der vierte von der Erde (Fortsetzung des dritten Theils in Beziehung auf die Erde, dann allgemeine Physik und zum Schluss die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung.). Princip. pars IV § 188. sagt er, ehe er letztere Theorie beginnt: plura non adderem in hac quarta princ. phil. parte, si, quemadmodum mihi antehac in animo fuit, duas adhuc alias, quintam scilicet de viventibus, sive de animalibus et plantis, ac sextam de homine essem scripturus. Sed quia nondum omnia, de quibus in iis agere vellem, mihi plane perspecta sunt, nec scio an satis unquam otii habiturus sim ad ipsas absolvendas, ne priores idcirco diutius retineam, vel quid in iis desideretur, quod ad alias reservarim, pauca quaedam de sensuum obiectis hic subiungam; worin zugleich über die Nichtvollendung des Werks Rechenschaft gegeben ist. Den Inhalt des sechsten Theiles enthält eine besondere Schrift, de homine betitelt, gedruckt vierzehn Jahre nach Des Cartes' Tode, 1664. Diese Schrift ist aber rein physiologisch. Was die Princip. Phil. angeht, so haben also nur die beiden ersten Theile und der Schluss des vierten ein philosophisches Interesse. Ein kleiner, die metaphysischen Principien anmuthig entwickelnder Dialog, ursprünglich französisch unter dem Titel: Récherche de la verité par la lumière naturelle, steht in lateinischer Uebersetzung eines Unbekannten unter den opuscula posthuma. Die Briefe Des Cartes' in drei Theilen sind zum Verständniss seiner Philosophie sehr wichtig.

1) Princip. Phil. I, § 48. epist. I, 110. p. 350.

Digitized by Google

der neuen Philosophie — eine angeborne Idee nicht unmittelbar als solche von ihm zum Princip erhoben — sondern nur die, welche mit dem Bewusstsein verbunden ist, angeborne Idee und ewige Wahrheit zu sein. Es tritt damit der anfänglich angedeutete Character dieser Philosophie, das Geltendmachen des subjectiven Elements im objectiven Denken, hier ein; so lange die angeborne Idee ohne ein solches Bewusstsein, dass sie diess ist, auftritt, fällt auch sie der Ungewissheit anheim und ist unfähig, irgend zu Grunde gelegt zu werden.

Die Reflexion über das, wenn gleich seinem Inhalt nach unbestimmte, aber doch immerhin vorhandne Denken, wobei dann von dem Inhalt selbst abgesehen, die Form oder Thätigkeit aber aufgefasst wird, giebt den lebendigen Anfangspunct des Systems. Diejenige Idee, welche zugleich das Bewusstsein ihrer Gewissheit miteinschliesst, ist die Idee des Denkens selbst. Sie also ist es, mittelst deren sich der Philosophirende zuerst aus dem Meere der Ungewissheit, (de omnibus dubitandum est) in das sich jeder stürzen muss, emporhebt. Das Denken hat, um in der heutigen Sprache zu reden, objective Gewissheit unter subjectiver Form. Es ist unmöglich, sagt Des Cartes, die Abstraction weiter zu treiben: indem ich allen Inhalt des Denkens vernichte, bleibt mir immer noch das Denken selbst übrig; selbst jener allgemeine Zweifel ist ja ein Denken. So wird denn, wie mit dem Denken die letzte Bedingung der Wahrheit aufgehoben wäre, das Denken als die erste Bedingung desselben gesetzt [1]).

Von diesem äussersten Resultat seiner skeptischen Analyse schreitet nun Des Cartes vor. Aus einer gemachten Idee — sagt er — etwas zu schliessen, was bei Setzung derselben mitgesetzt wird, wäre ein Fehler gegen die Logik, aber aus einer angebornen Idee den derselben innewohnenden Gehalt zu entwickeln, ist nur die vollkommenste Art des Beweises, in der die richtige Definition das Mittel des Fortschritts bildet [2]).

1) Medit. II. Princip. Phil. I, § 7—9. Inquis. verit. p. l. n. pag. 87. Der Gedanke selbst stammt bekanntlich von Augustinus, dem Des Cartes vielfach folgt.

2) Epist. II, 54.

Digitized by Google

Demgemäss ist mit der Idee des Denkens die Idee der Existenz dessen, welcher denkt, unmittelbar verbunden. Es ist rein unmöglich, dass man, so lange man denke, mag auch diess Denken nur die Ungewissheit (dubitatio) gewesen sein, an seinem Dasein zweifle. So sind denn die Ideen, ich denke und ich bin, als eine und dieselbe, als Grund und Boden zugleich aller andern anzusehen. So fasst das Ich sich erst in seiner Idealität [1]), dann in der Einheit seiner Idealität mit seiner Realität; die Gewissheit dieser Erkenntniss ist über allem Zweifel erhaben; sie bietet sich stets dar, wenn man ordentlich, d. h. methodisch philosophirt [2]).

Nachdem Des Cartes das Subject-Object des Selbstbewusstseins gefunden, wendet er sich nunmehr mit der Wendung, dass das Denken sich nach einer Erweiterung seiner Erkenntnisse umsähe, zu den Ideen selbst, die wohl in ihrer Relation zum Seienden, nämlich Abbilder desselben zu sein, aber nicht als Thatsachen des Bewusstseins angezweifelt werden können. Unter diesen Ideen entdeckt sich die eines allwissenden, allmächtigen und allervollkommensten Wesens, die sich von allen andern wesentlich dadurch unterscheidet, dass dem Gegenstande derselben das Dasein nicht als Möglichkeit und Zufälligkeit, sondern aus Nothwendigkeit zukommt und zwar ganz in der Weise gefolgert wird, wie aus dem cogito das existo, unmittelbar aus der Definition. Gott muss sein, weil nicht zu sein mit seiner Definition eines vollkommensten Wesens streiten würde [3]).

1) Princip. I, § 11. Medit. II.

2) Princip. I, § 7.

3) Diese Form der Darlegung ist in den Principien die erste (I, § 14.); in den Meditationen (III) und in den Principien an zweiter Stelle (I, § 17—18.) findet sich eine andre, auf den Satz vom zureichenden Grunde gestützt, der bei Leibnitz eine so grosse Rolle spielen sollte. Der Gang ist dabei folgender: Unsre Ideen setzen, da sie Wirkungen von Ursachen sind, als solche in ihren Ursachen wenigstens so viele formale Realität voraus, als sie objective besitzen. (Objectiv bedeutet ungefähr soviel als unser subjectiv, formal soviel als unser objectiv.). Nun können alle andern Ideen als von einem sehr mächtigen Betrüger herrührend gedacht werden, der sich ein Vergnügen

Digitized by Google

Damit nun, dass die Realität Gottes feststeht, ist der Erkenntniss eine sichere Bahn gebrochen. Denn nicht allein, dass wir die Unkörperlichkeit, Unendlichkeit und Schöpferkraft Gottes überhaupt erkennen, so ist insbesondre als sein erstes Attribut seine Wahrhaftigkeit anzusehen, vermöge deren er uns alles Licht spendet [1]). So ist denn unser von ihm herstammendes Erkenntnissvermögen, falls es nur recht angewendet wird, d. h. wenn man klar und deutlich erkennt, nicht dem Irrthum unterworfen, sondern Quelle der Wahrheit.

Ehe er aber weiter fortschreitet, findet sich Des Cartes an dieser Stelle gemüssigt, den Ursprung der Irrthümer aufzudecken, die ihm von vorn herein so viel zu schaffen gemacht haben. Die Untersuchung darüber ist von um so grösserer Bedeutung, als dabei die Freiheit auftritt, und der Erkenntnissact unter dem neuen Licht einer Handlung erscheint. Unser Denken, sagt Des Cartes, besteht nicht bloss im Wahrnehmen; es ist dasselbe auch ein Urtheilen, d. h. ein Verwerfen oder Annehmen des Wahrgenommenen, und dieses Urtheilen beruht auf dem freien Willen. So lange wir beim blossen Wahrnehmen bleiben, ist Irrthum unmöglich; derselbe entsteht erst durch übereiltes Annehmen oder Verwerfen des Wahrgenommenen, d. h. Urtheilen. Unser Wahrnehmen ist beschränkt, der Wille aber unendlich und wird daher leicht

daraus macht, uns durch falsche Bilder zu täuschen: die Idee Gottes aber lässt eine solche Ausweichung nicht zu, da in dem Begriffe des Betrügers der einer Unvollkommenheit liegt, die wieder durch die Idee Gottes (des vollkommensten Wesens) ausgeschlossen wird. Daher, weil die Idee des höchsten Wesens nur von einem höchsten Wesen ausgehend gedacht werden kann, hat man mit ihr unmittelbar die Gewissheit der formalen Realität dieses höchsten Wesens. Man sieht, hier wird ein wirklicher Schluss gemacht, dessen Obersatz lautet: das Ding hat mindestens so viele formale Realität, als die Idee objective hat. (Princip. I, § 17: quo cuiusque ex nostris ideis obiectiva perfectio maior est, eo eius causam esse debere maiorem — rein realistisch). Jene andre Darlegung beruht aber auf Intuition, wie Des Cartes ausdrücklich bemerkt. Ein dritter Beweis Princip. Phil. I. § 21.

1) In dieser Hinsicht nennt DesCartes einmal die Güte und Wahrhaftigkeit Gottes sein fundamentum Metaphysicum. Princip. phil. IV, § 206.

Digitized by Google

über das Gebiet der klaren Erkenntniss hinaus, also falsch angewendet. Gott kann aber die Ursache des Irrthums nicht genannt werden, da vielmehr in der unbeschränkten Freiheit des Willens grade der Vorzug unseres Geschlechtes, das eigentliche Gottähnliche unseres Wesens liegt; der Irrthum ist ein Mangel nicht unserer Natur, sondern unserer Handlungsweise [1]; er kommt vornehmlich daher, dass wir in der Jugend, wo die Seele in dem Körper versenkt ist, zwar vieles klar, aber nicht bestimmt wahrnehmen und so falsch urtheilend, eine Menge irriger Vorurtheile uns für die Zukunft begründen, von denen sich die allermeisten Menschen nie mehr losszumachen im Stande sind [2].

Dagegen steht fest, dass bei klarer und deutlicher Erkenntniss kein Irrthum, sondern die reine Wahrheit gefunden werde [3]. Der durchlaufende Gedanke an die Wahrhaftigkeit Gottes überhebt den Philosophen zunächst der Mühe, nachzuweisen, wie die Erkenntniss im Einzelnen zu Stande kommt; die Stelle der Erkenntnisstheorie ist für ihn erst in der Psychologie. Er geht daher unmittelbar dazu fort, die Ideen abzutheilen. Den Grund der Eintheilung liefert der Gesichtspunct der Realität des Gedachten.

Alles, was in unser Denken fällt, sind entweder ewige Wahrheiten oder Dinge nebst deren Bestimmungen. Die ersteren, logische Principien u. s. w. sind unzählig [4], so dass sie nicht leicht hergenannt werden können. Sie entbehren alles Seins ausser unserm Denken [5]; sie werden vom Philosophen bei Seite geschoben, um die Betrachtung der Realien einzuleiten. Er weiss übrigens von diesen ewigen und angeborenen Wahrheiten (z. B. impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is, qui cogitat non potest non existere, dum cogitat etc.) sehr wohl die Universalien z. B. den Begriff „Zahl“ zu unterscheiden, die

1) Medit. IV. Princip. Phil. I, § 34—38.
2) Princip Phil. I, § 47.
3) Princip. Phil. I, §. 43.
4) Anderswo heissen sie einige oder wenige.
5) Princip. Phil. I, § 48.

Digitized by Google

gleichfalls aller formalen Realität entbehren und als Weisen des abstracten Denkens (modi cogitandi) anzusehen sind [1]).

Die übrigen Gegenstände der Erkenntniss, vorerst res rerumve affectiones genannt, bestimmt Des Cartes dann näher als Substanzen und deren Modi. Unter Substanz versteht er etwas, das so besteht, dass es zu seinem Bestehen keines andern bedarf [2]). So könnte streng genommen nur eine Substanz sein — Gott [3]). Indessen im weitern Sinne soll auch das alles Substanz heissen, das nur Gottes zu seinem Bestehen bedarf [4]).

Nun giebt es zwei Arten von Substanz: die denkende oder die Seele, die ausgedehnte oder der Körper: diess ist die allgemeinste und wesentlichste Unterscheidung des ganzen Systems [5]). Unmittelbar berühren (afficiunt) uns aber die Substanzen nicht, sondern vermittelst ihrer Attribute, die eben im allgemeinsten Sinne Denken und Ausdehnung sind [6]). Attribute sind nämlich die allgemeinen Bestimmungen der Substanz, insofern dieselben bloss zu ihr gehörig gedacht werden; man nennt sie auch modi, sofern die Substanz dadurch modificirt und verändert wird, und Eigenschaften (qualitates), sofern man die Substanzen von diesen Veränderungen aus benennen kann [7]).

1) Cum numerus (auch duratio, ordo u. s. w.) non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat.

2) Princip. Phil. I. §. 51.

3) Substantia, quae nullâ plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Ebendaselbst.

4) Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Ebd

5) Epist. I, 95. 6) Princip. Phil. I, §. 53.

7) Princip. I, §. 56. Darauf gründet sich die Lehre von der Distinction, die dreifach ist: real, modal und des Vernunftbezuges (rationis). Die reale Unterscheidung findet zwischen zwei oder mehreren Substanzen statt: wir nehmen ihre reale Geschiedenheit dadurch wahr, dass wir die eine ohne die andere klar und deutlich erkennen können. So bleiben Seele und Körper, obgleich aufs engste mit einander verbunden, doch immer noch real von einander geschieden. Die modale

Digitized by Google

Von Gott wird man daher sagen, er habe nur Attribute, um jeden Gedanken einer Veränderung in ihm abzulehnen: seine allgemeine Bestimmung ist, denkende Substanz zu sein; ein Satz, der durch natürliche Erleuchtung (lumine naturali) gewiss ist und limitirend so begründet wird, dass Gott nicht körperlich sein könne, da der Körper theilbar, Theilbarkeit aber eine Unvollkommenheit sei, was mit der Definition streiten würde. Gott fühlt auch nicht, sondern sein Wesen ist, durch eine einzige immer dieselbe und einfachste Thätigkeit alles zugleich einzusehen, zu wollen und zu wirken [1])

Das stehende Attribut des Körpers ist nun die Ausdehnung, auf die sich alle die andern Eigenschaften desselben zurückführen lassen; das der Seele ist das Denken, unter welchem jede seelische Thätigkeit verstanden wird. Giebt es noch eine dritte Klasse von Wahrnehmungen, nämlich die sinnlichen, die auf der Verbindung des Körpers mit der Seele beruhen, so werden diese besser unter das Denken als Affection desselben gestellt, denn als Vorgänge in der äussern realen Welt betrachtet [2]).

II. Von der Körperwelt.

Nach dem Satze, dass die Seele bekannter sei als der Körper, sollte man erwarten, dass Des Cartes sogleich die Psychologie in Angriff nähme; dem ist aber nicht so, sondern er beschäftigt sich zunächst mit der Lehre von der körperlichen Welt. Und zwar knüpft er an die Metaphysik so an, dass er wiederholt versichert, Ausdehnung sei das wahre Wesen der Materie, und daraus den Satz ableitet, der Raum sei nichts von der vorhandnen Materie verschiedenes, und das

---

Distinction ist doppelt: die eine zwischen einem Modus und der Substanz, deren Modus er ist; die andre zwischen zwei Moden derselben Substanz. Die Distinction des Vernunftbezuges endlich findet statt zwischen der Substanz und einem Attribut derselben, ohne welches sie nicht begriffen werden kann, oder zwischen zweien solchen Attributen derselben Substanz. Princip. Phil. I, §. 60—62.

1) Princip. I, §. 23 vom Wesen Gottes, nach Augustinus.

2) Epist. I, 30. p. 63.

Digitized by Google

Weltall sei grade so unendlich, wie der Raum [1]). Bald fällt er aber in die seiner Zeit eigne mechanische Anschauung zurück und denkt sich die Materie als aus ins unendliche theilbaren, aber immer noch ausgedehnten Körperchen bestehend [2]). Er vergleicht diese seine Ansicht mit der Democrits, welcher nur den Fehler begangen habe, die Atome für untheilbar zu erklären, der einen leeren Raum um sie her gedacht, ihnen als solchen Schwere beigemessen und vor allen Dingen nicht gezeigt habe, wie die Welt aus diesen Atomen geworden sei [3]).

Das Mittel der Welterklärung wird unserm Philosophen aber die Bewegung, deren erste und allgemeine Ursache Gott ist [4]). Wie Gott, als denkende Substanz, die Bewegung wirke, wird nicht aufgezeigt: genug, dass er Materie (Ausgedehntes) zugleich mit Ruhe und Bewegung im Anfange erschuf und nun, wie die Materie, so auch das angemessene Quantum der Bewegung immerfort gleichmässig erhält [5]). Die Bewegung selbst ist eine rein örtliche und besteht in der Uebertragung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der ihn unmittelbar umgebenden und als ruhend angesehenen Körper in die Nähe anderer Körper [6]). Die Welt, welche zwar

---

1) Princip. II, §. 16. Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus illud esse substantiam, quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum: nempe cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia. Des Cartes leugnet also den leeren Raum vollständig und nimmt daher auch nicht-kugelförmige Urkörperchen an (Princip. III, §. 48), weil die kugelförmige Gestalt einen leeren Raum dazwischen lassen würde (non potuisse quidem initio esse sphaericas, quia plures globuli simul iuncti spatium continuum non replent etc.). Des Cartes' Ansicht von Raum, von Leibnitz gegen Newton vertreten — man vergleiche den interessanten Briefwechsel Leibnitzens mit Clarke — ward durch John Herschel zur Evidenz erhoben.

2) Princip. II, §. 20. 3) Princip. IV, §. 202.

4) Princip. II, §. 23. §. 36. 5) Ebend. 6) Princip. II, §. 25.

Digitized by Google

nicht als schlechthin unendlich, aber doch als überschwenglich herrlich betrachtet werden muss [1]), erscheint sonach gebildet aus einem immer gleichen Quantum der Materie und der Bewegung, welche letztere der ersteren als Modus inhaerirend beigegeben ist und die Verschiedenheit der Figuren und allen Wechsel, den wir wahrnehmen, durch ungleichmässige und wandelnde Vertheilung hervorbringt.

Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich nun für Des Cartes jene drei berühmten Gesetze der mechanischen Naturlehre, die hier noch eine Stelle finden mögen, weil sie ge-

1) Die ganze merkwürdige Stelle lautet (epist. I, 36): primo memini Cardinalem Cusanum Doctoresque alios plurimos supposuisse mundum infinitum neque tamen propterea ab Ecclesia unquam fuisse correptos; contra videtur ad Dei cultum pertinere ut eius opera amplissima censeantur meaque, quam illorum sententia, commodius admitti potest, quia non dico mundum esse infinitum, sed tantum indefinitum. Quae quidem duo inter se haud parum differunt: ad hoc enim ut quis dicat infinitum quid esse, ratione aliqua niti debet, qua probet rem ita se habere, quod de Deo tantum probari potest; sed ad hoc ut dicam esse quid indefinitum, satis est si nulla sit ratio, qua probari possit id esse finitum. Mihi autem videtur probari non posse, immo neque concipi, ullos esse fines materiae, ex qua constat universus orbis. Cum enim materiae huius naturam perscrutor, invenio positam esse totam in eo, quod extensa sit secundum longitudinem latitudinem et profunditatem: ita ut quicquid praeditum est tribus hisce dimensionibus, sit materiae huius pars. Neque vero potest spatium ullum dari omnino vacuum, hoc est, quod nullam contineat materiam, quia tale spatium concipere nequimus, quin tres hasce in illo dimensiones et proinde materiam concipiamus. Mundum autem finitum supponendo concipiuntur ultra eius fines spatia quaedam tribus hisce dimensionibus praedita et proinde non pure imaginaria, quae Philosophi vocant, sed continentia in se materiam; quae cum alibi esse nequeat, quam in mundo, liquet mundum extra fines ipsi praescriptos extendi. Cum ergo rationem nullam noverim, qua probem, immo neque concipere queam, mundi fines ullos esse, illum indefinitum voco, sed negare tamen nequeo illius forsan fines aliquos esse Deo notos, licet illis comprehendendis impar sim; quare non dico absolute esse infinitum. — Princip. Phil. III, §. 1. Des Cartes will überhaupt, dass das infinitum aus der Betrachtung bleibe und schreibt, darin dem Aristoteles ungleich, alles physisch-allgemeine nur als indefinitum zu fassen vor. Princip. I, §. 26 27.

Digitized by Google

radezu als die secundären und particulären Ursachen der verschiedenen Bewegungen angeführt sind [1]). 1. Jedes Ding bleibt so lange an seiner Stelle und in seinem Zustande (status), als es nicht von aussen verändert wird. (Gesetz der Trägheit). 2. Jede Bewegung geschieht, wenn sie ohne Hinderniss erfolgt, in gerader Linie. (Auch dieses Gesetz wird aus der Unveränderlichkeit und Einfachheit des von Gott unterhaltenen Bewegungsactes hergeleitet). 3. Vom Zusammenstoss der Körper: Wenn ein Körper einem zweiten begegnet, und dabei weniger Kraft der Bewegung hat, als der zweite zum Widerstande, so verliert er die Richtung seiner Bewegung, ohne diese selbst einzubüssen: hat aber der zweite Körper weniger Kraft des Widerstandes als der erste Kraft der Bewegung, so bewegt der letztere ersteren mit sich fort, indem er dabei von seiner Bewegung so viel verliert, als er auf den andern überträgt [2]).

III. Philosophie der Seele.

An die allgemeine Naturlehre schliesst sich auf ganz natürliche Weise die Theorie der Sinneswahrnehmungen. Denn es beziehen sich dieselben grade auf das, was den Gegenstand der allgemeinen Naturlehre macht, Grösse, Figur und Bewegung; und wie die Bewegung recht eigentlich das Interesse der Physik in Anspruch nimmt, so wird auch ausgesprochen, dass alle sinnlichen Erscheinungen auf der Bewegung beruhen [3]). Um aber den allgemeinen Standpunkt zu fassen, so muss hier

1) Gott war wie bei Aristoteles das primum movens oder noch besser prima ratio motus, d. h. alle Bewegung kommt im Allgemeinen von Gott her und wird durch ihn erhalten; hat man aber eine specielle Bewegung, einen einzelnen Vorfall zu erklären, so muss man auf die anzuführenden drei Regeln achten, die somit nicht sowohl Ursachen der Bewegung, als Erklärungsgründe derselben sind. Causa hat bei Des Cartes beide Bedeutungen.

2) Hier wäre nun die Stelle, von Des Cartes' Naturphilosophie zu handeln, wenn dieselbe ein philosophisches Interesse darböte. Sie ist aber ein trübes Gemisch von aufgereihten empirischen Thatsachen, dass der rationalen Begründung entbehrt.

3) Princip. IV, 198.

Digitized by Google

vorausgenommen werden, dass Des Cartes — auch hier dem Aristoteles folgend [1]) — die gesammte Seelenthätigkeit, die er unter den Begriff des cogitare zusammengefasst hat, in Wahrnehmung (perceptio) und Wollen (voluntas) scheidet. Die Wahrnehmung hat drei Stufen; 1) durch die Sinne 2) in der Einbildungskraft [2]), 3) im reinen verständigen Denken kann sie geschehen. Die sinnliche Erkenntniss wird durch die Bewegungen der Körperwelt angeregt und ihr ausschliessliches Gebiet ist alles das, was die Verbindung des Körpers mit der Seele betrifft; die Einbildungskraft bezieht sich gleichfalls auf die Körperwelt, aber fasst sie nach ihren allgemeinen Bestimmungen auf: durch den reinen Verstand endlich nimmt sich die Seele selbst wahr [3]). Gleichwohl fügt Des Cartes hinzu, dass man auch den Körper, d. h. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung im reinen Verstande auffassen könne, aber viel besser durch den mit Einbildungskraft verbundenen Verstand. Die Verbindung von Leib und Seele wird durch den blossen und selbst durch den von der Einbildung unterstützten Verstand nur dunkel erkannt, woraus denn consequent folgt, dass man für Erkenntniss dieser Art nicht Anstand nehmen müsse, sich die Seele materiell vorzustellen [4]) — eine Theorie voll Widerspruchs, die zwischen dem Satze von der Gewissheit aller klaren und bestimmten Erkenntniss und dem Satze von der absoluten Verschiedenheit der Körper- und Geisteswelt hindurchschwankt. Denn wenn nach ersterm auch die sinnliche Erkenntniss ein vollgültiges Recht hat (das sie übrigens nicht erhält), so macht letzterer wiederum eine so harmlose Zusammenstellung unbegreiflich. Sieht man nun zu, wie Des Cartes dieses Räthsel gelöst, so ist allerdings zu sagen, dass er dem Materialismus sich in die

1) Arist. de anim. III, 9—10 *νοῦς καὶ ὄρεξις · ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις.* Und an verschiedenen Stellen der ethischen Schriften.

2) Die Imaginatio ist von Des Cartes nicht besonders behandelt worden; de passionibus I, 21 eine Bemerkung, die de homine §. 82. und §. 102. ausgeführt ist.

3) Man vergleiche darüber Abschnitt A.

4) Epist. I, 29—30.

Digitized by Google

Arme geworfen habe [1]). Der Satz, dass man um die Einheit von Leib und Seele zu verstehen, sich die Seele sinnlich denken müsse, wird näher so gefasst, dass die Seele durch die von aussen kommende, durch Blut und Nerven vermittelte Erkenntniss bewegt, ja geschüttelt werde, wie sie ihrerseits den Körper an der Zirbeldrüse in Bewegung setze [2]). Diese Drüse [3]), welche Des Cartes in der Mitte des Gehirns so liegend sich denkt, dass sie die leisesten Eindrücke von den Lebensgeistern empfängt und an sie austheilt [4]), ist der Sitz der Seele [5]): die Lebensgeister sind die feinsten, feurigen Theile des Bluts, die mit den Nerven in Verbindung stehen und auf diese Weise Bewegung wie Wahrnehmung vermitteln [6]). Sie vertreten also die Stelle der vegetativen und sensitiven Seele des Aristoteles, deren Des Cartes zu seiner Theorie nicht bedarf und die er entschieden verwirft. Vielmehr denkt er sich den menschlichen Körper als eine von Wärme (den Lebensgeistern) beseelte Maschine, von der man sich die Seele ganz wegdenken könne, ohne damit die Erklärung auch nur einer einzigen seiner Verrichtungen zu verlieren [7]). Eine ganz andere Frage ist aber, ob Des Cartes

1) Der also den Franzosen nicht erst aus England zu kommen brauchte und naturgemäss aus der Erkenntnisstheorie im achtzehnten Jahrhundert in die practischen Wissenschaften und ins practische Leben übertrat.

2) De passionibus I, 28. 41.

3) Conarion oder glans pinealis. ep. II, 26. de passionibus I, 31—32.

4) De passionib. I, 34.

5) Dioptr. IV, 1. Epist. II, 40. 50.

6) Dioptr. IV, 4—5. de pass. I, 12—16. Diese Ansicht stellt kurz exponirend und kritisch dar Spinoza Eth. l. V. praefatio.

7) De pass. I, 16. Die Schrift de homine hält überhaupt diesen Standpunct fest; ihr Schluss (nach der von der Schuylschen abweichenden Delaforgeschen Ausgabe) lautet: deinde considerari velim, eas omnes functiones, quas huic machinae adscripsi, ut ciborum concoctionem, cordis et arteriarum pulsum, membrorum nutritionem et accretionem, respirationem, vigiliam et somnum, receptionem luminis, sonorum, odorum, saporum, caloris et aliarum hujusmodi qualitatum in organis sensuum externorum; impressionem idearum illorum in organo sensus communis et imaginationis; retentionem aut restigia idearum istarum

Digitized by Google

überhaupt den Einfluss der Seele auf den Körper und umgekehrt des Körpers auf die Seele geleugnet habe. Dies ist nun so wenig der Fall, dass er sogar ausdrücklich und wie derholt den gegenseitigen Einfluss von Leib und Seele anerkennt [1]), zu dem es der Einwirkung Gottes wenigstens nicht auf andre Weise bedarf, wie sonst zu andern Dingen.

a. von den Sinnen.

Um näher auf die Sinne zu kommen, so hat man sich nach Des Cartes die Thätigkeit derselben im Allgemeinen so zu denken, dass von ihnen eine örtliche Bewegung, die unsern Körper berührt und anregt, aufgefasst und vermittelst der Nerven ins Gehirn fortgepflanzt werde, dem die Seele durch die Zirbeldrüse näher verknüpft ist [2]). Es giebt nun zwei Arten der Sinne, innere und äussere [3]). Letztere sind

---

in Memoria (man vergleiche auch §. 72. de hom.); motus internos appetituum et affectuum sive passionum; ac denique externos motus omnium membrorum, qui ita accommodate consequuntur, tam objectorum quae sensibus se exhibent, actionem, quam passiones et impressiones in memoria occurrentes, ut modo perfectissimo quo id fieri potest, motus veri hominis imitentur: considerari, inquam, velim, has omnes functiones in hac machina naturaliter et organorum ejus dispositione sequi, non aliter quam horologii aut alterius automati motus ex ponderum et rotarum dispositione. Adeo ut propter eas necesse non sit, ullam aliam in ipsa concipere vegetativam vel sensitivam animam aut quodcunque aliud motus ac vitae principium, praeter sanguinem ac spiritus agitatos calore ignis istius, qui continuo in corde ardet et non alterius naturae est, quam omnes alii ignes in corporibus inanimatis.

1) De pass. I, 34. Dioptr. IV, 2. Epist 1, 8. 29 und 30. Princip. IV, 189, 196 und 197. Man kann übrigens schon aus Leibnitz Theodicee I, §. 60—61 lernen, dass Des Cartes den sog. influxus physicus annehme; welche Stelle auch die sehr einfache Aufklärung über die Frage enthält, wie L. zu dem System der vörherbestimmten Harmonie gekommen sei: Des Cartes hat allerdings seinen Theil daran.

2) Princip IV, 198. Dioptr. IV, 7.

3) Allgemein characteristisch für die sinnliche Erkenntniss ist, dass sie der Seele «confuse» Gedanken erregt. Diese Abweichung von Aristoteles kommt namentlich den innern Sinnen (den Affecten im engern Sinne) zu gut und erinnert einmal an Plato. Princip. IV, 190.

Digitized by Google

die bekannten fünf, von denen bemerkt wird, dass sie zwar auf der äussern Oberfläche des Körpers erregt werden, aber im Gehirn allein, dem Ort des sensus communis, zur Wirkung kommen können [1]). Der innern Sinne sind zwei. Die Nerven nämlich, welche nach dem Bauche, der Kehle und andern zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse dienenden innern Theile gehen, machen den einen derselben aus, der Naturtrieb (appetitus naturalis) heisst; die zarten Nerven, welche sich ins Herz erstrecken, machen den andern, der alle Gemüthsbewegungen, Leidenschaften und Affecte umfasst [2]). Das Gemeinsame beider Arten der Sinnesthätigkeit ist also, dass sie durch die Nerven entstehen; der Unterschied zwischen ihnen, dass die äussere Sinnlichkeit des Anstosses von Aussen bedarf, die innere sich im Körper selbst entwickelt und sogar aus dem Denken entspringen kann, indem dieses dadurch, dass es sich aus dem reinen Verstande in die Einbildung begiebt, die Lebensgeister in Bewegung setzt und sinnlich wirken macht [3]).

b. von den Leidenschaften.

Den Leidenschaften hat Des Cartes eine vorzügliche Aufmerksamkeit zugewendet und eine besondre Schrift gewidmet [4]), in der er einen neuen Standpunkt ergreift und wie in den

1) Princip. Phil. IV, §. 191—195.

2) Princip IV, §. 190. Hier schliesst sich Des Cartes offenbar an die bekannte platonische Theorie vom Sitz des ἐφεκτικὸν im Unterleib und des θυμικὸν in der Brust. Statt des leztern setzt D. die affectus oder passiones; das erstere hat nach ihm auch noch anderswo als im Unterleib seinen Sitz, z. B. in der Kehle wegen des Durstes u. s. w.

3) Ita audito grato nuntio mens primum de ipso iudicat et gaudet gaudio illo intellectuali, quod sine ulla corporis commotione habetur, quodque idcirco Stoici dixerunt cadere posse in sapientem; deinde cum illud imaginatur, spiritus ex cerebro ad praecordiorum musculos fluunt et ibi nervulos movent, quorum ope alium in cerebro motum excitant qui mentem afficit laetitiae animalis sensu. u. s. w.

4) Die Schrift sur les passions, eigentlich wider D's Willen erschienen im Jahre 1649. Ich citire nach der von einem Freunde D's gemachten und von ihm selbst durchgesehenen lateinischen Uebersetzung, die 1664 erschien.

Digitized by Google

Principien Körperwelt und Erkenntniss, so Erkenntniss und Willen von einem Gesichtspunct aus zusammenzufassen trachtet. Dort war es, wie wir sahen, der Begriff der Bewegung, der zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz die Brücke bildete, ohne übrigens das Wesen beider zu erschöpfen: hier aber auf dem Gebiete der speciellen Psychologie tritt die Kategorie der Thätigkeit und des Leidens ein, die immerhin ethisch genannt und als Wiederaufnahme des aristotelischen Princips gepriesen werden könnte, wenn man sich nicht gestehen müsste, dass, beim Mangel irgend welcher Anerkennung der individuellen Seite des Handelns und der Selbstbestimmung als solcher überhaupt, hier nur von einer Uebertragung der mechanisch-physikalischen Ansicht auf das geistige Gebiet die Rede ist. Oder werden wir bei dem Satze, das Wollen ist Handeln, das Erkennen ist Leiden, uns nicht daran erinnern müssen, dass die Einseitigkeit, das Wollen nur als ein von innen nach aussen gehendes, das Erkennen nur als ein von aussen kommendes, zu betrachten, als Parallele jener physischen Ansicht verdankt werde, wonach der Zustand eines Körpers hier als Ursache, dort als Wirkung einer Bewegung angesehen wird? [1]) Wollen ist also Thätigkeit der Seele rein in sich oder rein aus sich heraus; es wird dabei nicht gefragt, wo das Object des Willens herkommt, genug, dass es da ist. Ists ein immaterieller Gegenstand z. B. Liebe zu Gott, so bleibt die Seele bei dieser Thätigkeit in sich; ist es ein materieller z. B. der Wille zu gehen, so heisst es: actio terminatur ad nostrum corpus (en nôtre corps[2]).

1) Am klarsten geht diess hervor aus epist. I, 86. (p. 289.): quae ais de actione et passione nullam mihi videntur habere difficultatem, modo illa nomina recte intelligantur: nempe, in rebus corporeis omnis actio et passio in solo motu locali consistunt et quidem actio vocatur, cum motus ille consideratur in movente, passio vero cum consideratur in moto. Unde sequitur etiam cum illa nomina ad res immateriales extenduntur, aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum, et actionem dicendam esse, quae se habet ex parte motoris, qualis est volitio in mente; passionem vero ex parte moti, ut intellectio et visio in eadem mente. etc.

2) De pass. I, 18.

Digitized by Google

Die Lehre vom Willen oder die Ethik verfolgt Des Cartes nicht, in der besonders die Lehre vom Urtheilen, das z. B. ein Willensact sein soll, unser Interesse erregen würde; sondern er wendet sich zum Leiden der Seele und zwar zu demjenigen, welches in noch besonderem Sinne Leiden oder Leidenschaft (passio) genannt wird. In der sinnlichen Wahrnehmung leiden wir durch äussere Gegenstände; gewisse Wahrnehmungen ferner beziehen sich nur auf unsern Körper, namentlich der Naturtrieb; doch haben wir ausser letzterem noch jenen zweiten innern Sinn, von dem gesagt wurde, dass er sich in gewissen feinen Nerven ums Herz äussere und dessen Quelle das Herz genannt werden kann [1]). Von Wahrnehmungen dieser letzteren Art giebt es keine nächste Ursache und sie werden seelisch genannt werden müssen. Solche sind die Empfindungen der Freude, des Schmerzes und ähnlicher, die mitunter durch äussere Gegenstände, mitunter durch andere Ursachen erregt werden. Es sind Affecte der Seele, welche durch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister erhalten und verstärkt werden [2]). Sie sind somit dem Willensacte schnurstracks entgegengesetzt, der von der Seele ausgehend Lebensgeister und Nerven seinerseits erst in Bewegung setzt. In Bezug auf diese Entgegensetzung bemerkt Des Cartes, dass unsre Affecte niemals direct durch Willensthätigkeit erregt oder unterdrückt werden können, sondern dass dazu stets Vorstellungen nöthig sind, Vorstellungen dessen nämlich, was mit dem Affect in unmittelbarem Bezuge steht. So z. B. wird der aus Furcht Fliehende sich nicht durch den Willen, muthig zu sein, zum Stillstehen bringen, wohl aber durch die Betrachtung, dass die Flucht ihm einem grössern Uebel, der Schande, preisgebe, als das Stillstehen [3]). Noch wichtiger

1) De pass. 2, art. 114. Auch 1, art. 1, 83. ebend. — In den Princip. wird weniger auf die seelische Natur dieser passiones geachtet; sie werden dort rein nach der Seite der Nerventhätigkeit dabei aufgefasst: de pass. I, 83 und Princip. IV, 190 geben einen eignen Widerspruch. Man vergl. ferner de hom. 54—56.

2) De pass. I, 27.

3) De pass. I, art. 47.

Digitized by Google

ist die Bemerkung, dass unsre Seele schlechthin einfach sei[1]), dass also ein Widersatz zwischen einem niedern, sinnlichen Theil derselben und einem höhern, vernünftigen Theile, oder zwischen Naturtrieb und Willen nicht statt finden könne. Dasjenige also, was mit jenem Kampfe bezeichnet wird, ist nichts anderes, als die Verschiedenheit der Bewegungen, die einerseits durch den Körper mittelst der Lebensgeister, andrerseits durch die Seele mittelst des Willens im Gehirn erregt werden. Hier, in der Mitteldrüse desselben, ist der eigentliche Sitz des Kampfes, dessen Ausgang sich nach der Stärke der angeregten Bewegung richtet.

Der Gesichtspunct nun, nach dem die Leidenschaften betrachtet und eingetheilt werden, ist folgender: sie entstehen in Bezug auf das fürs Subject Nützliche oder Schädliche [2]); die Natur lehrt uns aber, was nützlich oder schädlich sei. Im Allgemeinen dienen die Leidenschaften dazu, in der Seele diejenigen Vorstellungen zu befestigen und zu verlängern, welche ihr zu erhalten gut ist und die sonst leicht verwischt werden könnten [3]). Indessen sind wir dabei auch dem Irren unterworfen, namentlich dass wir mit zu grosser Heftigkeit etwas entweder fliehn oder suchen, und müssen daher Erfahrung und Vernunft anwenden, um das Gute vom Schlimmen zu unterscheiden und den rechten Werth eines jeglichen kennen zu lernen, damit wir nicht eines für das andre ergreifen oder irgend etwas mit Uebermass suchen [4]).

Des Cartes nimmt nun sechs Grundleidenschaften an, von denen sich die Bewundrung als die erste dadurch auszeichnet, dass sie ohne Beziehung der Nützlichkeit auftritt und rein durch das Ungewöhnliche ihres Gegenstandes hervorgerufen wird. Daher bringt sie auch keine Veränderung im Herzen

1) Aus der Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele folgt auch ihre Unsterblichkeit. Ep. II, 16. Respons. ad secund. obiect. p. 81. Die Thiere haben gar keine Seele, sondern sind wie der ohne Seele gedachte Mensch — lebendige Automate. Epist. I, 105. II, 1. 10.

2) De passionib. II, art. 52.

3) De pass. II, 54.

4) De pass. II, 138.

Digitized by Google

und im Blute hervor, von denen alles Körperlich-gute abhängig ist, sondern bleibt mit ihrem Eindruck im Gehirn [1]). Auch hat sie kein Gegentheil, während die folgenden Leidenschaften meist paarweise, in Gegensätzen auftreten, wie Liebe und Hass, Lust und Schmerz. Liebe nämlich ist diejenige von den Lebensgeistern hervorgebrachte Seelenbewegung, welche dieselbe antreibt, sich den ihr nützlich erscheinenden Gegenständen durch den Willen zu verbinden [2]). Hass dagegen die Bewegung, welche die Seele antreibt, sich von den für sie schädlich gehaltenen Gegenständen zu trennen. Der Wille ist dabei nicht etwa die Leidenschaft der Begierde, sondern die Uebereinstimmung (consensus, consentement), durch die wir uns als gleichsam schon verbunden mit dem geliebten Gegenstande ansehen, indem wir uns ein Ganzes vorstellen, dessen einer Theil wir, dessen anderer Theil das von uns Geliebte ist [3]). Beim Hass dagegen betrachten wir uns allein als ein Ganzes, das von dem Gehassten gänzlich geschieden sein will [4]). Die Leidenschaft der Begierde ist die Seelenbewegung, durch welche sie veranlasst wird, die ihr in Zukunft nützlichen Dinge zu wollen. Einen Gegenstand hat diese Leidenschaft nicht, denn da es kein Gutes giebt (gut ist hier stets als nützlich zu verstehen), dessen Entbehrung nicht schlimm und kein Schlimmes, dessen Entbehrung nicht gut wäre, so bleibt es immer dieselbe Bewegung, welche zugleich zur Verfolgung des Guten und zur Vermeidung des ihm entgegengesetzten Schlimmen führt [5]). Dabei ist nur der Unterschied zu bemerken, dass die aufs Gute (Nützliche) gerichtete Begierde von Liebe, Hoffnung und Lust begleitet wird, während dieselbe, aber auf Vermeidung des Schlimmen (Schädlichen) gerichtet Hass, Furcht und Traurigkeit mit sich führt: ein Umstand, der eben die Veranlassung wurde, sie fälschlich

1) De pass. II, 70—72.
2) De pass. II, 79. 56.
3) De pass. II, 86.
4) De pass. II, 79. 56.
5) De pass. II, 57.

Digitized by Google

in zwei Affecte zu zerlegen [1]). Lust ist die angenehme Bewegung der Seele, in der der Besitz eines Gutes besteht, welches die Eindrücke des Gehirns ihr als ein solches darstellen. In dieser Bewegung des Affects besteht also für die Seele der Besitz des Gutes, denn sie kann in der That keinen andern Nutzen von demselben ziehen, und ihre Lust ist ihr Genuss desselben [2]). Die Traurigkeit ist die widerwärtige Erschlaffung (languor) oder die Unbequemlichkeit, welche die Seele durch ein Uebel und einen Mangel, den ihr die Eindrücke des Gehirns als ihr eigen darstellen, empfängt [3]).

Der Philosoph sucht nicht nur im Einzelnen die Erscheinungen und äussern Symptome, von denen diese Leidenschaften begleitet zu sein pflegen, aufzuzeigen, sondern auch alle andern Affecte an diese Grundbestimmungen anzureihen und aufzuzählen: eine Folge merkwürdiger und nicht selten tiefer Bemerkungen, in denen aber das speculative Element gegen das rein beobachtende ganz zurücktritt; wichtiger ist daher, den Uebergang anzumerken, der von den Leidenschaften aus zur Ethik gemacht wird. Der Keim dazu liegt in der obigen Anführung, die Natur habe uns die Leidenschaften gegeben, um gewisse Vorstellungen festzuhalten. Näher soll dies so gedacht werden, dass die Leidenschaften als Aeusserungen der innern Sinnlichkeit, confuse Gedanken in unserer Seele vermittelst der Lebensgeister anregen [4]); der dann hinzutretende Verstand aber das Geschäft des Reinigens und Ordnens übernimmt, wodurch nun zwar nicht blosse Gedanken, aber doch intellectuelle oder vernünftige Affecte entstehen. So nimmt Des Cartes eine verstandesmässige Liebe und Lust, verständigen Schmerz und verständige Traurigkeit an, die

1) De pass. II, 87.

2) De pass. II, 91.

3) De pass. II, 92.

4) Epist. I, 8 (p. 21): Passiones generatim dici possunt cogitationes istae omnes, quae absque voluntatis concursu (et proinde absque ulla actione quae ab ea proficiscatur) a solis iis, quae in cerebro sunt, impressionibus in anima excitantur; quidquid enim non est actio, passio est.

Digitized by Google

von den gleichgenannten Leidenschaften wohl unterschieden werden müssen, obgleich sie stets von denselben begleitet werden [1]). Und wie in jener Stelle vom Irrthum gesagt wurde, dass derselbe nicht aus jener Zeit stamme, wo der noch unverständige Mensch falsche Vorstellungen fasst, namentlich falsche Verbindungen der Erkenntniss mit dem Willen eingeht, so wird analog von den Leidenschaften behauptet, sie herrschten am ungetheiltesten da, wo die Seele mit der Materie noch so verknüpft ist, dass sie nur die von aussen empfangenen Eindrücke aufzunehmen hat, ohne selbstthätig zu denken, bis allmählig der Verstand jene Scheidung und Steigerung des Affects in's Vernünftige wirkt [2]).

c. Ethische Grundsätze.

Des Cartes hat keine Ethik geschrieben, aus Furcht missverstanden und verfolgt zu werden [3]); auch erklärt er es für eine Sache der regierenden Fürsten und deren Stellvertreter, die geeigneten Formen und Sitten des Lebens vorzuschreiben [4]).

---

1) Distinguo (epist. I, 35 p. 71) inter amorem pure intellectualem sive rationalem atque eum amorem, qui est passio: prior non mihi videtur aliud esse, quam quod, ubi anima nostra bonum aliquod sive praesens sive absens, percipit, quod sibi conveniens esse iudicat, se cum illo voluntate coniungit, hoc est, se ipsam cum hoc bono considerat veluti totum aliquod, cuius illud est pars una, ipsa vero pars altera. — Omnes hi voluntatis motus, in quibus consistit amor, laetitia, tristitia et desiderium, quatenus sunt rationales cogitationes, non vero quatenus passiones, possent in anima nostra corpore quamvis nudata locum habere. — Sed quamdiu anima nostra cum corpore coniuncta est, rationalem hunc amorem fere semper comitatur alter, qui sensitivus dici potest et qui (ut de omnibus passionibus appetitibus et sensibus, pag. 208 Principiorum meorum generatim dixi) aliud non, est, quam confusa cogitatio motu nervorum aliquo in anima excitata, qua ad aliam hanc clariorem cogitationem disponitur in qua rationalis amor consistit.

2) Epist. I, 35. 3) Epist. I, 2. 24. 34.

4) Ep. I, 2. Von der Politik hält er sich demnach ganz fern; eine Aeusserung darüber steht de Meth. p. 9: Et leves istos atque inquietos homines maxime odi, qui cum nec a genere nec a fortuna vocati sint ad publicarum rerum administrationem, semper tamen in iis novi

Digitized by Google

Nichtsdestoweniger finden wir in zerstreuten Anmerkungen und beiläufigen brieflichen Auseinandersetzungen einzelner Puncte die ethischen Grundsätze des Philosophen deutlich genug ausgesprochen. Vor allem ist hervorzuheben, dass er den Gesichtspunct des Vaters der Ethik entschieden festhält: auf der Erkenntnis beruhe die Sittlichkeit. Formell genommen erklärt er, dass das selige Leben in der Ausübung der Tugend bestehe, diese im rechten Gebrauch des freien Willens, welcher auf die vollkommenste Erkenntniss sich gründe [1]). Damit parallel geht der Satz, das selige Leben bedeute den Genuss eines zufriedenen und ruhigen Geistes, eben dem Ergebniss vollkommner Erkenntniss [2]). Es giebt Scheintugenden und wahre Tugenden, von denen die letzteren auf der alleinigen Erkenntniss des Rechten beruhen und mit dem gemeinsamen Namen der Weisheit zu bezeichnen sind, welches der feste und wirksame Wille ist, sich so viel als möglich seiner Vernunft richtig zu bedienen [3]).

Was den Willen betrifft, so setzt Des Cartes denselben identisch mit der Freiheit der Willkür (arbitrii libertas)[4]). Es ist schon bemerkt worden, dass in theoretischer Beziehung die Freiheit als Erklärungsgrund des Irrthums dienen musste[5]). Unser Erkennen ist beschränkt, unsre Freiheit unbeschränkt [6]), daher kommt es, dass wir beim Urtheilen, d. h. bei der Anwendung der unbeschränkten Freiheit auf den beschränkten Verstand zu weit gehen können und für erkannt erachten, was noch nicht durch den Verstand, sondern erst durch die Einbildung an uns gebracht ist: daher der Irrthum, welcher nicht

---

aliquid reformare meditantur. Diess ward zu einer Zeit geschrieben, wo die englischen Colonisten in Nordamerika das Princip der bürgerlichen Gleichheit und Religionsfreiheit geltend machten.

1) Epist. I, 1. 5.

2) Epist. I, 1. — Summum Bonum cognitio veritatis per primas suas causas, hoc est, Sapientia, cuius studium philosophia est. (epist. autoris ad interpretem Gall. principiorum).

3) Epist. dedicatoria ad Elisabetham, praefixa Principiis.

4) Medit. de pr. Phil. IV. Epist. I. 113. 115.

5) Princip. Phil. I, 38. 6) Medit. IV. Princ. Phil. I, 35.

Digitized by Google

auf der Natur, sondern auf dem falschen Gebrauch der Freiheit beruht [1]).

Das wichtigste ist dabei der Satz, dass die Freiheit unbeschränkt sei [2]). Des Cartes behauptet, er habe damit nichts weiter angenommen, als was jeder an sich erfahre und was allgemein bekannt wäre [3]). Gott ist in dieser Hinsicht nicht mehr als wir; nur dass mit seiner Freiheit zugleich die vollkommenste Erkenntniss und Macht verbunden ist [4]). Beim Menschen geht aber der Bestimmung des Willens, d. h. dem Gebrauch der Freiheit, eine Erkenntniss voraus; und zwar dient die Erkenntniss nicht etwa zur Verringerung der Freiheit, sondern vielmehr zur Vermehrung und Stärkung derselben, wie denn die auf Ungewissheit beruhende Unentschiedenheit (indifferentia) der unterste Grad der Freiheit ist [5]). Der grossen Erleuchtung (magna lux) im Verstande entspricht eine grosse Neigung (propensio) im Willen, und es wird durch das Handeln nicht die Freiheit, sondern nur die Indifferenz aufgehoben.

Alle diese Sätze stehen in Zusammenhang; der Ausspruch aber, dass wir eine positive Macht haben, dem Schlechtern zu folgen, wenn wir auch das Bessere sehen, kann mit obigem nur so in Einklang gebracht werden, dass man diese positive

1) De passion. II, §. 38.
2) Siehe Anm. 5.
3) Respons. tertiae p. 183. Princip. I, 39.
4) Medit de pr. phil. IV. Princip. Phil. I, 23. Ep. I, 110. 112.
5) Epist. I, 115. II, 54. Bei Gott ist die Indifferenz eine Vollkommenheit und drückt aus, dass alles in seiner Macht und seinem freien Willen stehe oder gestanden habe. So war es z. B. für Gott indifferent, die Winkel eines Dreiecks gleich zweien Rechten zu machen; er hat sie zweien Rechten gleichgemacht und hätte sie ebensogut ihnen ungleich machen können. — Den berühmten Knoten, wie man die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorherbestimmung (und Allwissenheit) vereinen könne, zerhaut D. durch die Bemerkung, dass wir die göttliche Vorherbestimmung wohl annehmen müssten, aber nicht begriffen, und es absurd wäre, weil unsre Freiheit gewiss, die göttliche Vorherbestimmung aus der Idee Gottes nicht minder gewiss ist, eins von beiden zu bezweifeln. Princ. I, 41.

Digitized by Google

Macht als die Macht der uns zur Gewohnheit gewordnen Leidenschaften ansieht [1]).

Die Tugend hat also ein negatives und ein positives Element. Obgleich nun auch dieses letztere in der Betrachtung nicht fehlt, so hebt Des Cartes doch bei weitem mehr das erstere hervor, eben die Bekämpfung der Leidenschaften [2]). Indem nämlich die Einbildungskraft in der Zeit und unter den Umständen, wo sie den Verstand überwiegt, uns die körperliche Lust grösser darstellt, als sie in der That ist, verführt sie uns zum falschen Gebrauch unseres freien Willens, der grade durch seine Freiheit dazu dienen soll, uns gottähnlich zu machen. Es kommt also zunächst darauf an, sich den Leidenschaften und übergrossen Naturtrieben zu widersetzen, welches wiederum durch die Erkenntniss der verhältnissmässigen Untergeordnetheit derselben geschieht [3]). Dagegen muss eine andre Quelle der Lust gesucht werden, die Thätigkeit der Seele in sich oder des freien Willens. Lust ist jedes Bewusstsein einer Vollkommenheit in uns, daher ist das Bewusstsein des vernünftigen, tugendhaften Handelns die grösste Lust, da diess die entschiedenste Thätigkeit und Vervollkommnung unsers Wesens ist [4]).

So sucht Des Cartes eine Vereinigung der drei vorzüglichsten Moralphilosophen des Alterthums zu schaffen [5]); von

1) De Meth. p. 18. Quippe cum voluntas nostra non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum (diess ist nicht im ethischen Sinne zu verstehen, sondern als utile und inutile, in Bezug auf die Affecte), sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte faciamus atque si quam optime possumus iudicemus ut etiam quam optime possumus faciamus; hoc est, ut nobis virtutes omnes simulque alia omnia bona, quae ad nos possunt pervenire, comparemus; quisquis autem se ille sibi comparasse confidit, non potest non esse suis contentus ac beatus.

2) Epist. I, 4.

3) Epist. I, 4.

4) Epist. I, 6. Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostrae conscientia. — Nunquam possumus agere id quod nostra nobis ratio agendum suadet, quin id ipsum nos voluptate perfundat.

5) Epist. I, 5.

Digitized by Google

Zeno nimmt er die Definition des Guten als der in unserer Macht und im freien Willen stehenden Tugend an [1]); von Epicurus die Seelenruhe als höchste Lust [2]); von Aristoteles endlich die Idee der vollkommensten Thätigkeit, die eben das reine Denken ist. Indessen weiss er sich noch auf einen höhern Standpunct zu schwingen [3]).

Er hatte eine intellectuelle Liebe angenommen; wendet sich diese gegen Gott, so entsteht der vollkommenste aller Affecte. Denn die Liebe wächst mit ihrem Gegenstande, da ihr die Conception eines Ganzen zu Grunde liegt, das den geliebten Gegenstand und das liebende Subiect zugleich umfasst. In dieser intellectuellen Liebe zu Gott werfen wir nun unser Tichten und Trachten nicht mehr auf uns, dieses einzelne Wesen, sondern auf Herstellung und Erhaltung unserer Vereinigung mit dem Höchsten und Allgemeinen, die sich ins Unendliche steigert und den rechten Gebrauch der Vernunft und des freien Willens, welche beide an diesem obersten Affecte gleichsam ihre Einheit finden, in seinem wahren Lichte erscheinen lässt [4]).

Schlussbemerkung.

Des Cartes ist der Begründer des Rationalismus, aber er ist nicht selbst Rationalist. Vielmehr eilte er vom reflectirenden Subject-Object, welches das Criterium der Wahrheit nur in

1) Epist. I, 4.
2) Epist. I, 1.
3) Epist. I, 35.
4) Die ihm aufgeworfene Frage, ob man Gott solo lumine naturali lieben könne, beantwortet D. ohne Aufenthalt bejahend, obgleich er vorsichtig hinzufügt, er wage nicht zu behaupten, dass eine solche Liebe »absque gratia« verdienstlich sei und überlasse diess zu entscheiden den Theologen. Man sieht daraus, dass D. eine doppelte Quelle der vernünftigen Affecte, das lumen naturale, die natürliche Erleuchtung, die alle Menschen haben, und die revelatio des Christenthums statuirt. Epist. I, 35.

Digitized by Google

sich als dem Denkenden findet, sogleich zu Gott weiter, aber nicht um bei ihm zu verweilen, sondern um auf die Realien oder die Welt zu kommen. Die nächste Entwickelung nach ihm musste dann sein, dass Gott zu der Welt in neue und innigere Verbindung gesetzt wurde, als er bei Des Cartes erscheint (Mallebranche, Spinoza, Leibnitz). Endlich, wie die Realität der Welt vor Gott verschwand, verschwand die Realität Gottes dem rein-denkenden Ich (Kant); diess ist der Ausgangspunct der neuern deutschen Philosophie, die somit das Princip Des Cartes' vom Ich und dessen absoluter Freiheit und Geltung auf's entschiedenste feststellte.

Des Cartes gehört zu den bahnbrechenden Geistern der neuern Zeit und ist in dieser Beziehung mit Luther verglichen worden. Luther, an dessen Namen sich das Andenken der kirchlichen Reformation knüpft, sprach sein Princip (auf der leipziger Disputation mit Eck) so aus: nicht nur der Papst, auch die Concilien könnten irren; und dann auf dem Reichstag zu Augsburg: man müsse ihn aus der Schrift und der Vernunft widerlegen wollen — ein Standpunct, der die Berechtigung des Subjects als eines solchen vorläufig mehr in sich schliesst als ausspricht und nur der Autorität des blinden Glaubens sich widersetzt. Des Cartes' Satz, dass von vorn herein nichts dem Denken gewiss sei, als es selbst, ist viel radikaler und unterwirft, wenn consequent angewendet, der Controlle und dem Maass der Reflexion alles; er bezeichnet theoretisch den Liberalismus, wie derselbe practisch beinahe um dieselbe Zeit (1635) von Roger Williams in der neuen Welt vertreten wurde. Des Cartes spricht das Princip der modernen Wissenschaft, Williams das des modernen Staates aus [1]); die gemeinsame Grundlage bei beiden ist die Idee der innern persönlichen Selbstständigkeit des Menschen.

Neben der Grösse der cartesischen Philosophie liegt auch ihre Schwäche. Wie das ganze Feld des Philosophischen

1) Der Staat soll Verbrechen hindern, aber nicht die Meinungen überwachen; den Verbrecher strafen, aber nimmermehr die Freiheit der Seele verletzen. (Man sehe die ganze interessante Stelle in Bancroft's hist. of the United States I, Cap. 9. p. 367. seqq. ed. Baudry).

Digitized by Google

dem denkenden Verstande anheimfällt, so wird nun auch die ganze innere Thätigkeit des Menschen ein Denken. Giebt es daneben noch Affecte, so können diese bei der scharfen Trennung von Seele und Leib entweder nur körperlicher Natur sein oder aber sie werden intellectuell d. h. zu einer Denkbestimmung. Die Folge davon ist, dass das Wesen der Triebe und des Willens gänzlich verkannt wird; ein psychologischer Monismus, dem die Thatsachen des Lebens Trotz bieten, verdirbt die Ethik und macht sie eigentlich unmöglich. Wenn wir dann wieder an jenen Ausspruch denken, dass wir eine positive Macht hätten, dem Schlechtern trotz der bessern Einsicht zu folgen, so bleibt diese, falls man sich scharf ans Princip hält, eine reine Unbegreiflichkeit bei dem immer wiederkehrenden Satze des realistischen Denkers, dass aller Irrthum und alles falsche Urtheilen keinen positiven Grund habe, sondern nur als ein Mangel angesehen werden müsse. Das Gefühlsleben und sein geheimnisvolles Walten, gleichsam die Nacht der Seele neben dem Sonnenlichte der Vernunft, tritt für Des Cartes ganz in den Hintergrund — so sind nicht nur die practischen Disciplinen, sondern auch das, was wir Aesthetik zu nennen pflegen, für ihn verloren.

Es ist in Bezug auf Methode bemerkt worden, dass dieselbe als der Geometrie entnommen betrachtet werden muss. Die Angemessenheit ihrer Anwendung auf die Philosophie wird durch die angeführte beiläufige Bemerkung begründet, dass die Mathematik eben als freiwillige Frucht der wahren Methode anzusehen sei, deren Anwendung auf Metaphysik die Wahrheit in ihrer allgemeinsten Gestalt offenbaren werde. Dieser grossartigen Uebertragung verdanken wir das System Des Cartes', aber nicht die epochemachenden Grundgedanken desselben, zu denen es nur der Intuition bedarf. Das Princip der Intuition ist in sofern realistisch, als es einen Gegenstand der Intellectualanschauung voraussetzt; demgemäss erklärt auch Des Cartes das Erkennen als die Passivität der Seele und eine wichtige Folge ist, aus der Idee Gottes das Dasein desselben zu entwickeln. (Die grade Umkehrung dieser Ansicht hat dann Fichte, der alles Erkennen als Thätigkeit fasst). Gleichberechtigt wird

Digitized by Google

nun aber neben Intuition die Deduction gestellt, welche Induction und Syllogismus umfasst — als ob nicht stets beim Deduciren Elemente sich einmischen, die nur auf intuitiver Erkenntniss beruhen können! Das Uebel steckt in dem Mangel der Betrachtung des Urtheils[1]), an dem sich allein das Verhältniss von Intuition und Deduction klar machen lässt. Diese Vermittlung fehlt bei Des Cartes ganz. Nicht minder zu rügen ist die Unordnung in der Unterscheidung von Schluss und Induction. Er hat zwar mit Baco richtig erkannt, dass der Fortschritt der Wissenschaften auf Analyse und Induction (um ganz allgemein zu sprechen) beruhe; aber die Aufforderung, die für ihn in dieser Erkenntniss lag, das Wesen des wissenschaftlichen Processes der Induction demgemäss ins Auge zu fassen, namentlich das Verhältniss zum Syllogismus zu bestimmen, liess er unbeachtet, so dass er auch hier mehr vorschrieb als durchführte. Namentlich verkannte er auch die Natur des Begriffs; statt ihn, wie die ganze griechische Philosophie mit einem Munde gepredigt hatte, zum Ziel des Philosophirens zu machen, nahm er ihn vielmehr zumeist auf Treu und Glauben an und war nur auf richtige Anordnung und Folge der Begriffe im Ganzen, also mehr auf die Totalität des Wissens gerichtet. Damit hängt zusammen, dass die Anwendung seiner Methode auf die Sache selbst schlecht von Statten geht; er lässt die Unterschiede von Induction und Schluss in dem Maasse fallen, dass er ohne Rechenschaft abzulegen, Elemente aus beiden Erkenntnissweisen untereinander mischt und sofort in einen erzählenden d. h. rein doctrinären Ton fällt, von dem doch der besonnene Anfang so weit entfernt ist, wie denn Hegel bemerkt, es sei einem bei dieser Philosophie gar nicht speculativ zu Muthe. Die unmittelbare Folge davon ist, dass während die practischen Disciplinen zurückgedrängt werden, das theoretische Feld ungebührlich ausgedehnt erscheint. So sind die Dioptrik und die Meteora

1) Nämlich des Urtheils im logischen Sinne, d. h. der Verbindung eines Subjects und Praedicates. D. versteht unter Urtheilen das Zustimmen oder Nichtzustimmen nach einer Erkenntniss.

Digitized by Google

unter dem Namen specimina philosophiae neben der Abhandlung de methodo erschienen.

Das eigentlich Geniale und Epochemachende dieser Philosophie liegt, wie schon bemerkt, in dem Hervorheben des selbstbewussten Denkens als Grund alles Wissens. Indem aber Des Cartes zur Idee Gottes weitergeht, fällt er schon unaufhaltsam dem Dualismus anheim. Wie steht es nämlich mit dieser Idee Gottes? Billig wirft man sich das Dilemma auf: gehört sie zu den ewigen Wahrheiten, oder ist sie die Idee eines Dinges? Wenn ersteres, so existirt ihr Gegenstand nicht (nach der Definition); wenn letzeres, so ist sie nicht angeboren, wie doch behauptet wird, dass sie mächtiger sei und näher liege als alle andern. Diess Dilemma, das auf das Ich bei dessen ideal-realer Natur keine Anwendung findet, ist von Des Cartes weder aufgestellt noch gelöst worden; er definirt Gott ganz einfach als die denkende Substanz κατ' ἐξοχήν. Bei dieser Definition kann es aber sein Bewenden nicht haben; einerseits erklärt sich unser Philosoph — wohl an Augustin denkend — für die Meinung „gewisser Kirchenväter und Scholastiker," dass bei Gott denken, wollen und thun eins sein müsse, andrerseits kann er nicht umhin, ihn als den obersten Beweger der körperlichen Welt zu setzen, wobei die Hauptsache, nämlich das Wie oder die Art seiner Wirksamkeit im Bewegen der Körperwelt ganz übergangen wird. Klarer und für die Geschichte der Philosophie zunächst wichtiger ist der Satz, dass die Wahrhaftigkeit Gottes die Garantie für die Sicherheit unserer eignen Erkenntniss bilde. Mit dieser Behauptung war nicht der Ausgangspunct des Systems, das sich selbst klare Denken, verdunkelt; es erhält vielmehr dadurch einen neuen Glanz; die Instanz des summi deceptoris, der sich ein Vergnügen daraus machen möchte, uns zu täuschen, gemahnt uns an jenen alten Mythus vom Kampf des Ormuzd und Ariman, in dem endlich das Licht siegt und die Irrthümer, die genii atri, zurückweichen. Die Frage aber, wie man neben und selbst ausser einem allmächtigen, allwissenden und im höchsten Grade seienden Wesen eine endliche und beschränkte Welt (geschweige denn den Irrthum)

Digitized by Google

gesetzt denken könne, hat Des Cartes nicht aufgeworfen: er hat Ideen von den Dingen, also, schliesst er, müssen sie dasein; seine ganze Sorge geht nur darauf, die Ideen der Dinge von den blossen Einbildungen zu unterscheiden, was ihm um deswillen schwerer fällt, weil er selbstständige Bilder der Phantasie anzunehmen scheint und die erwähnte wichtige Behauptung des Aristoteles, dass unsre Phantasie ihren Stoff durchweg aus der vorausgegangnen sinnlichen Erfahrung entlehne, (man sehe auch Kant Anthropol. § 26.) nicht auffasst. Des Cartes macht nun die Unterscheidung so, dass er sagt, die Phantasiebilder seien vergänglich und unstät, die Ideen der Dinge aber beständig und drängten sich immer wieder auf. So erscheint die Einbildungskraft nur als eine unzuverlässige Reproduction, als ein Schatten der Sinnlichkeit, andrerseits bekommt sie aber die Bedeutung der aristotelischen ἀφαίρεσις und dient den allgemeinen mathematischen Bestimmungen, so dass sie das mittlere Glied zwischen Sinnlichkeit und reinem Verstande bildet. Das Wichtigste nun für die Psychologie ist, um andres zu übergehen, dass Des Cartes die Einheit der Seele entschieden festhält und Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand nur als Modificationen des einen Erkennens, ja, Erkennen und Wollen unter eine Kategorie des Denkens zu fassen weiss. Minder bedeutsam erscheint die dieser gegenüberstehende Behauptung, welche das Wesen des Körperlichen in der Ausdehnung findet, denn gesetzt auch den Fall, dass Des Cartes verstanden hätte, die Ausdehnung mit der Bewegung zu vermitteln (was nicht geschieht) so wird doch die Schwere sich nimmermehr als ein rein relatives, secundäres Element ansehen lassen, sondern, wenn auch in andrer Gestalt, wie als Attraction oder Centripetalität, sich als eine Grundbestimmung der Körperwelt ausweisen. Die schroffe Scheidung selbst aber zwischen Geistes- und Körperwelt führt den Philosophen zu der wunderlichen Anschauung, das thierische Leben der Wärme, nicht die Wärme dem thierischen Leben zuzuschreiben, so dass selbst die begabteren Geschöpfe zu Automaten werden müssen. Er kommt ferner dahin, den Menschen zu einem Doppelwesen zu machen, wobei die Einheit von Leib und Seele unbegreif-

Digitized by Google

lich bleibt und nur durch die kühnsten Behauptungen vermittelt werden kann. Die Vermittlung beider in der Sinnlichkeit gelingt zwar mittelst der Bewegung, aber schon im sensus communis, der eine andre Bedeutung als bei Aristoteles hat, müssen Gleichnisse und Analogieen helfen. Vollends beim reinen Denken, das durch die Zirbeldrüse erregt wird und wirksam ist. Dieser Wiederspruch ist vielleicht der crasseste im ganzen System; dennoch wird man auch hier seine Bewunderung nicht versagen können, wenn der Philosoph sich durch die mechanische Auffassung auch des menschlichen Wesens nicht darin irre machen lässt, das rein Vernünftige und ein nur geistiges Theil im Menschen anzuerkennen und hervorzuheben.

Geht man von da gleich zur Affectenlehre über, so ist es von unberechenbarem Einfluss, diese vernachlässigte Seite der Psychologie ans Licht gezogen und unter umfassenden Gesichtspunkten behandelt zu haben. Man wird das einseitige Hervorkehren der subjectiven Seite — »alle Affecte beruhen nur auf dem Individuellen« — nicht billigen, aber es ist damit doch der Anfang und Anlass zu jener erhabenen Auffassung der Sache durch Spinoza gegeben, die einer der bedeutendsten Physiologen noch in unserer Zeit als beste Leistung dieses Faches schätzt. Die Erfindung der Intellectualaffecte erscheint auf die erste Betrachtung etwas fremdartig, aber man denke nur an das höhere Begehrungsvermögen Kants und erwäge den Umstand, dass intellectueller Affect ein solcher heisst, welcher auf dem Intellectus nur beruht, d. h. durch Denken einer rein vernünftigen Sache z. B. Gottes, hervorgerufen wird. Freilich ist Des Cartes nicht zu der Einsicht durchgedrungen, dass zu jedweder menschlichen Handlung der höhere oder niedre Trieb integrirendes Element sei, vielmehr scheint er dieselben aus den Urtheilen, dem Bejahen oder Verneinen eines Erkannten, hervorgehen zu lassen; aber er hat doch den Satz, dass einer Verstandeswahrheit (magna lux in intellectu) eine grosse Neigung im Willen entspricht, und dass die Freiheit nicht durch Handeln nach der Erkenntniss, sondern vielmehr durch Indifferenz aufgehoben werde.

Digitized by Google

So ist eine Ethik wenigstens angebahnt: die sittliche Vollkommenheit besteht im Besitz der Weisheit, welche das unverrückte Streben nach dem höchsten Gut, der Einheit mit Gott zu einem Ganzen, bedeutet.

Die critische Richtung wurde durch Des Cartes eine wirkliche Errungenschaft der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt: anders steht es mit seiner Lehre von Gott. Man kann sagen, dass er den sogenannten ontologischen Beweis auf eine absolute Form gebracht habe, nämlich: aus dem Wesen Gottes ergäbe sich unmittelbar sein Dasein; wir wissen aber Gottes Dasein und zwar auf die vollkommenste Weise. Spinoza, wie man später sehen wird, hob diess besonders hervor und gründete darauf sein System in einem noch viel ausdrücklichern Sinne als Des Cartes. Kant verwarf diese Ansicht der Sache, nachdem schon die englische Philosophie eine gründliche Skepsis gegen die Lehre von den Beweisen des Daseins Gottes als Thatsachen der Vernunft angefangen und sich gezwungen gesehen hatte, zu dem alten theologischen Standpunkt zurückzukehren, dass man Gott nur glauben könne [1]). So entstand denn jener Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, der noch heut zu Tage die Gemüther so lebhaft beschäftigt — ein Zwiespalt, dessen Spuren man im neuen Testament vergeblich suchen würde. Die wahre christliche πίστις kennt keinen Gegensatz mit andern Geisteskräften, vielmehr beruht sie auf der Harmonie aller. Daher spricht der Apostel, welcher unzählige Male vom Glauben an Gott redet, nicht minder oft von der Erkenntniss Gottes. Er warnt nur vor derjenigen Erkenntniss, die abgesondert und im stolzen Selbstvertrauen auf ihre (formelle) Kraft irreleite und aufblähe. Der Geist erkennt nach ihm alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Selbst den Heiden gesteht er ein sittliches Bewusstsein zu. Die falsche Philosophie ist bei ihm nur ein unrichtiges Vertiefen in sich selbst, das von den allerwege offenbaren göttlichen Thatsachen des geschichtlichen Lebens und der Natur abzieht. Man denkt daher weder christ-

1) So Hume.

Digitized by Google

lich, wenn man auf Hintenansetzung der Vernunft hinter den Glauben, der von ihr nicht getrennt werden kann, dringt, noch denkt man unchristlich, wenn man alle Geisteskräfte daran setzt, dem Mysterium des göttlichen Wesens von Seiten der Vernunft sich zu nähern. Des Cartes' Fehler nun ist, dass er diess Wesen Gottes von vorn herein als bekannt setzt, woraus eine gewisse Oede in der Folge entsteht — denn wenn man mit Gott und seinem Wesen fertig geworden ist, was kann dann noch weiter Reiz haben? Und selbst das Dasein Gottes so ohne Weiteres erschliessen zu wollen, ist übereilt. Des Cartes selbst muss gestehen, dass Gottes Dasein sich mit dem Dasein der andern Wesen gar nicht vergleichen lasse und eigentlich nichts mit demselben gemein habe, als den Namen; damit bricht er seiner eignen Lehre den Stab. Denn was hilft es mir, zu wissen, dass Gott da sei, wenn ich nicht weiss, was das bedeute: Gottes Dasein? Und eine Aufklärung darüber zu geben, versucht Des Cartes auch nicht einmal. Sie ist in der That unmöglich. Gott muss, wie Schelling sagt, als Herr auch seines Seins gedacht werden. Der Weg des Erkennens wird hier offenbar ein aproximativer sein; wir nähern uns allmählich dem Lichte, da Niemand zukommen kann, und die philosophische Wissenschaft, diese ächte und einzige Theologie, erscheint unter der Form einer fortschreitenden Analyse aller Erscheinungen der Natur und Geschichte behufs der Erkenntniss Gottes, der, wie er als Grund allem Seienden vorangeht, so als Zweck alles Wissen beschliesst.

Digitized by Google

SPINOZA.

Digitized by Google

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει · εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται · εἴτε γλῶσσαι, παύσονται · εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.

Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

Paulus ad Corinth. I, c. 13.
v. 8—10

Digitized by Google

Einleitung.

Was schon oft in der Bildungsgeschichte der Menschheit bemerkt worden, dass bedeutsame Erscheinungen grade auf einem Kreutzungspuncte zweier Richtungen liegen, zeigt sich auch bei Spinoza. Denn wie z. B. Plato in sich die Vereinigung fand zwischen dem tiefsinnigen physicalisch-mathematischen Pythagoraeismus und dem dialectischen Socratismus, wie nachher in Kant sich die englische und leibnitzische Philosophie zu einer höhern Einheit verschmolzen, so hat Spinoza den mystisch-religiösen Monismus des semitischen Orients mit dem wissenschaftlichen, Critik und Methode erstrebenden Rationalismus des Westens in Verständigung gebracht.

Von Geburt ein Jude, bewahrte er zwar das auf uralter Tradition seines Stammes beruhende Bewusstsein des Einen lebendigen Gottes, aber aus Trieb nach Wahrheit, der ihn seit seiner frühen Jugend erfüllte, blieb er nicht bei der Weisheit der Rabbiner stille stehen, sondern warf dieselbe, welche die Wahrheiten des alten Testaments ihm nur zu verhüllen schien, mit Hintenansetzung seiner persönlichen Stellung lieber von sich, um freien Geistes seinem philosophischen Berufe nachzuleben. Da waren es Des Cartes' Schriften, die ihm eine erste Befriedigung gewährten; er lebte sich in ihre Gedanken so ein, dass man wohl behauptet hat, er sei nichts als ein Fortsetzer oder höchstens Vollender derselben gewesen, wo-

Digitized by Google

gegen doch gesagt werden muss, dass er von ungleich tieferm und edlerm Sinne, als Des Cartes, sich der Philosophie des letztern nur als einer Auskunft oder einer Form bediente, um mittelst derselben — ein ähnliches Verhältniss waltet bei Leibnitz ob, namentlich in seinen Correspondenzen mit Cartesianern — eine viel gewaltigere Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Seine völlige Unabhängigkeit von Des Cartes wird überdiess, was als ein besondres Element seines Geistes hervorgehoben zu werden verdient, durch seine Richtung auf die Wissenschaft vom Staate dargethan, welcher, wie oben berührt, Des Cartes durchaus fremd ist.

Beide Männer waren von dem entschiedensten Eifer für Wahrheit beseelt, aber dieser Eifer äusserte sich bei ihnen auf beinahe entgegengesetzte Weise. Des Cartes ging von der Schule der Jesuiten aus, die seinem lebhaften Geiste eine dialectische Gewandtheit, die Fertigkeit eines gefälligen Stils und der angemessnen litterarischen Fassung verlieh; sein bewegtes Leben in den mannichfachsten Verhältnissen der grossen Welt gab ihm eine weltmännische Milde, die ihn nicht aus dem Gleichgewicht kommen lässt und ihm Schüler von allen Partheien, Ländern und Lebenslagen zuführte; seine persönliche Neigung trieb ihn zur Naturwissenschaft, deren feste Grundlage die Mathematik wurde, der Lieblingsgegenstand seiner Jugendstudien; in dem Maasse endlich, als ihn Ehrfurcht vor der katholischen Kirche erfüllte, trat das Bedürfniss der Moralphilosophie zurück. Wie anders zeigt sich Spinoza. Obgleich durch gesunde Critik zu einer neuen Ansicht der Bücher des alten Testaments geleitet, in denen er viel mehr Urkunden der Geschichte als der Religion erblickt, obgleich durch den Fanatismus der Schreier verschiedener christlicher Bekenntnisse vom Christenthum abgeschreckt, war und blieb doch der Grundcharacter seines Wesens die reinste Religiösität, deren Mittel die im Kampfe mit dem Irrthum errungene Erkenntniss der Wahrheit, deren Ziel die aus dem Kampfe mit den Leidenschaften hervorgehende sittliche Freiheit ist. Er verlegt daher den Mittelpunkt seiner Philosophie in die Ethik. Des Cartes' Analyse gieng auf einen sichern Grund

Digitized by Google

des Wissens; ebenso Spinoza's, nur dass bei ihm dieser sichre Grund des Wissens zugleich als Grund des menschlichen Wesens selbst und als das wahre Wesen überhaupt erscheint, woraus sich denn diejenige Betrachtungsweise ergiebt, nach welcher alles Endliche als solches nicht aus sich wirklich, sondern nur das Resultat abgeleiteter Erkenntniss; während das Unendliche dagegen, das Absolute oder die Gottheit, das allein Wirkliche oder Wirklich-erkennbare ist. Auf diese Ansicht der Welt den Lernenden von dem Standpunct des gewöhnlichen Lebens hinzuführen ist der Zweck aller Schriften Spinoza's.

Beide Philosophen gehen von der Methodik aus und knüpfen daran, jeder in seinem Sinne, die Metaphysik. Des Cartes geräth in einer gewissermaassen rückgängigen Bewegung aufs Ich und legt auf diese Weise ein idealistisches Fundament: Spinoza, gleich der Grammatik seines Volks, nimmt die dritte Person zum Grundtext. Von der Metaphysik geht Des Cartes zur allgemeinen Physik, Spinoza sogleich zur Anthropologie und Ethik; der eine bleibt bei der Erforschung der Natur als einer reichen Fülle stehen, den andern beseelt nur die Idee der göttlichen Einheit, zu der als dem höchsten Gut wir uns im sittlichen Geiste der Wahrheit — im Geiste unseres Gemüthes — erheben müssen.

Der glänzendste Lobspruch für Spinoza ist sein schlichter Lebenslauf. Ausgestossen von den Seinen, verfolgt und fast allgemein verkannt, bewahrte er Ruhe und Milde im vollkommensten Maasse, um in seiner öden Zeitlichkeit ewige Schätze des Geistes zu Tage zu fördern, die der gesammten Menschheit bestimmt sind. Man versteht ihn vielleicht am besten, wenn man ihn als Mann der Opposition fasst. Es scheint überhaupt die characteristische Stellung der Philosophen zu sein, dass sie den Thorheiten des Zeitgeistes Opposition zu machen haben. So sind Plato und Aristoteles die Opposition gegen die demagogische entsittlichende Sophistik: Aristoteles hat aus diesem Gesichtspunct vornehmlich seine logischen Untersuchungen angestellt, daher die dahin fallenden Schriften voll von Anspielungen gegen die Sophisten sind, wie Plato's

Digitized by Google

Schriften durchweg [1]); so griff Jordan Bruno mit siegender Gewalt die verknöcherte Scholastik an allen ihren Hauptsitzen an — ein Sieg, den Des Cartes von einer andern Seite her zur öffentlichen Wahrheit machte [2]); Kant endlich ist der wissenschaftliche Ausdruck des deutschen Liberalismus, der die aristocratischen Lebensformen bekämpft. Was Spinoza anbelangt, so muss man sich erinnern dass er zur Zeit des dreissigjährigen Krieges lebte und der englischen Revolution unter Carl I, die auch halb und halb ein Religionskrieg ist. In seinen letzten Lebensjahren sah er sein Vaterland durch Revolution aus der Form der ihm zusagenden aristocratischen Republik heraustreten und der Monarchie sich nähern, die der Krieg mit dem französischen Selbstherrscher begünstigte. Es war diese ganze Periode eine Zeit der kirchlichen Streitigkeiten in den Niederlanden, der Blüthe des Jesuitenordens und der Greuel, die sich daran knüpften. Diesem Zeitgeiste, dem Kampfesgeiste um und für Menschensatzungen, die sich göttlichen Rechtes rühmten, widersetzte sich Spinoza so, dass er nicht das Christenthum überhaupt verwarf, sondern eine über alle Partheistreitigkeit erhabne philosophische Fassung desselben will, worin namentlich die augustinische Lehre vom freien Willen aufgegeben wird und die Lehre von der Pflicht in einem ganz neuen Lichte erscheint, welches in der That ein wahrhaft christliches ist, das der reinen Bruderliebe, welche wieder auf Gottesliebe beruht [3]). Doch glaubte Spinoza

1) *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* ist nur gegen die Sophisten gerichtet, wie Plato's *σοφίστης*, ein Werk der tiefsten Weisheit.

2) Jordano Bruno fand überall, nur nicht recht in England, willige Anhänger und Freunde. Wir dürfen seine Wirksamkeit für keineswegs gering anschlagen, um desswillen, dass so wenig von ihm bei seinen Zeitgenossen die Rede ist. Auch seine Schriften haben viel gewirkt. Sollte z. B. nicht schon Keppler, eine ihm verwandte Natur, dem er in Prag begegnete, dieselben gekannt und geschätzt haben?

3) Est enim,— so schreibt er schon zur Zeit seiner Krankheit, — ut cum Joanne dixi, iustitia et charitas unicum et certissimum verae fidei Catholicae signum et veri Spiritus Sancti fructus et ubicunque haec reperiuntur, ibi Christus revera est et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi Spiritu duci possumus in

Digitized by Google

zur Ausbreitung der Wahrheit keiner Kirche als eines den Menschen mit Gott vermittelnden Instituts zu bedürfen: die Liebe zu Gott kommt aus der Erkenntniss Gottes, die jedem von Natur offen ist; aus der Einheit seines Geistes mit uns. Hier trifft sich also Spinoza mit seinem edlen Zeitgenossen George Fox, der inmitten grosser geistiger Kämpfe der englischen Nation aufgewachsen das innre Licht fand, die Stimme Gottes in der Seele. Doch so muthig dieser die gewonnene Wahrheit dem Volke mittheilte, und den Plan der Aufrichtung einer allgemeinen Religion im Leben practisch verfolgte, so wenig wagte Spinoza in der Nacht des Fanatismus, der alles rings umher deckte, sein ganzes System während seines Lebens zu enthüllen. Anno 1663 — er war damals 31 Jahr alt — erschien von ihm eine Darstellung der Principien Des Cartes' und als blosser Anhang dazu seine »metaphysischen Gedanken«, die nur gewisse Keime des in der Ethik vollständiger Vorgetragenen enthalten: anno 1670 der tractatus theologico - politicus, der schon viel deutlicher redet und den Lebensnerv der Sache berührt, wie selbst das Motto auf dem Titel andeutet: »Daran erkennen wir, dass wir in Gott bleiben und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat[1].« Obgleich letztere Schrift, die wider Willen Spinoza's aus dem Lateinischen ins Flamändische übersetzt wurde, eigentlich nur das alte Testament angeht und gegen das Judenthum als Religionssecte gerichtet ist, so merkte doch die scharfe Witterung der christlichen Zionswächter alsbald, dass auch ihr System einen unheilbaren Riss erhalten habe. Ihr wüthendes Geschrei, das alles befürchten liess, bestimmte den Philosophen, nichts weiter drucken zu lassen[2]. Daher erschien erst ein Jahr nach seinem Tode (1677) sein litterarischer Nachlass (opera posthuma), bestehend aus der

amorem iustitiae et charitatis. Epist. 74. (tom. I, p. 696. ed. Pauli.)

1) Johann. Epist. I, Cap. IV, vers. XIII.

2) Editionem, quam parabam (nämlich der Ethik, vgl. epist. 18 p. 506) diferre statui, quum intellexissem, Theologos mihi ubique insidiari. Epist. 19. pag. 507.

Digitized by Google

Ethik in fünf Büchern, dem unvollendeten tractatus politicus, dem unvollendeten tractatus de emendatione intellectus, den Briefen und einer hebräischen Grammatik. Eine Abhandlung de Iride [1]), so wie eine Uebersetzung des alten Testaments ins Flamändische soll Spinoza vor seinem Tode vernichtet haben [2]); dass er aber der Ethik ein gleiches Schicksal zugedacht haben sollte, ist um so weniger wahrscheinlich, als er sie in den letzten Jahren stückweise schon Freunden mitgetheilt hatte [3]), wie der Briefwechsel ergiebt.

Der tractatus politicus zeigt uns den Philosophen von einer ganz besondern Seite. Es beruht dieselbe weder auf der Nachfolge Des Cartes', noch auf dem Judenthum. — Die Wissenschaft vom Staat, deren Entstehen sich an das Aufleben der classischen Studien in Italien anknüpft und an Machiavelli einen glänzenden Vertreter gefunden hatte [4]), gewann im siebzehnten Jahrhundert im nordwestlichen Europa einen um so höhern Aufschwung, als daselbst das von den heftigsten Partheistürmen bewegte politische Leben zum Nachdenken über die Grundbedingungen des Staats, über Vortheile und Nachtheile seiner verschiedenen Formen anregte. Schon Baco war dieser Richtung nicht fremd: Hobbes, dessen Bücher von allen Gebildeten gelesen und in alle Sprachen übersetzt wurden, machte sie zum Zielpunct seiner litterarischen Thätigkeit. In Holland legte H. Grotius, durch classische Studien genährt, ungefähr um dieselbe Zeit den Grundstein der Theorie des Völkerrechts, zu dem er als practischer Staatsmann die nächsten Beziehungen hatte. Spinoza blieb nicht unberührt von diesen Einflüssen um ihn her: er entwirft uns ein Naturrecht und eine allgemeine Staatstheorie, die sich an seine Metaphysik aufs genauste anschliesst und einen der historischen Wirklichkeit entrückten, abstracten, wenn gleich keineswegs idealen Standpunct festhält, welcher dem des Hob-

1) Ueber den Regenbogen oder die Iris im Auge? Praefat. Opp. posth.
2) Cf. Vita Spinozae Coleri.
3) Praefat. Opp. posth.
4) Spinoza kennt ihn genau und erwähnt ihn öfter im tract. pol. Sein Urtheil über den libro del principe tract. pol. Cap. V. §. VII.

Digitized by Google

bes viel näher steht als dem des Aristoteles, wie denn die Gedanken des Engländers ihm den nächsten Anstoss gaben. Leider ist der tractatus politicus nicht vollendet, doch sieht man deutlich genug, worauf Spinoza ausgeht. Die bürgerliche Freiheit steht ihm oben an; er hält die Verwirklichung derselben in einer democratischen Monarchie [1]) wohl für ausführbar, aber noch eher in einer reinen Democratie [2]). Vortrefflich scheint ihm jedoch auch eine liberale, aber conservative Aristocratie, wie etwa die seines Vaterlandes, zu sein. Auch hier also erscheint Spinoza als Gegner der Tendenzen seiner Zeit, welche überall der absoluten Monarchie zugieng: er hält das Panier des Liberalismus aufrecht, der in Europa auf mehr als ein Jahrhundert unterliegen sollte. Seine Vorliebe aber für eine gelinde Aristocratie werden wir ihm um so weniger verdenken können, wenn wir überlegen, dass zu seiner Zeit Holland unter dem milden Regiment der Generalstaaten eines der freisten, blühendsten und glücklichsten Länder war, die es je gegeben hat. In England hatte die democratische Bewegung in einer Dictatur und weiter in einem voreilig restaurirten Königthum geendet; sie hatte sich unhaltbar erwiesen; Deutschland blutete noch unter den Wunden eines Krieges, den dynastische Ländergier mehr als religiöser Eifer angefacht und benutzt hatte; Frankreich war bereits, wie die andern romanischen Staaten, dem Despotismus anheimgefallen. Dagegen ist nun der Grundgedanke der Politik Spinoza's, dass der Staat seine Bürger nicht als Gegenstände für irgend welchen Zweck, sondern als freie und vernünftige Wesen ansehen, erziehen und behandeln müsse [3]).

---

1) Concludimus igitur multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse, modo efficiat, ut Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur, et ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit regula etc. Tract. polit. Cap. VII. §. XXXI.

2) Tract. theol. polit. Cap. XVI. p. 365—67 (ed. Paul. tom. I.)

3) Man sehe darüber Abschnitt IV, A. dieser Abhandlung das Weitere.

Digitized by Google

II. Uebergangsstufe zum Spinozismus.

Wenn gleich es in allen Theilen des System's nöthig ist, auf Spinoza's Verhältniss zu Des Cartes Rücksicht zu nehmen, so würde es doch der Klarheit wesentlichen Abbruch thun, wenn man nicht dem ersten Werke Spinoza's, den Principia Philosophiae Cartesii mit den Cogitata Metaphysica, eine abgesonderte Aufmerksamkeit widmen wollte, da es eine Uebergangsstufe bezeichnet, die uns die Genesis des eigentlichen Systems um vieles näher rückt. Dem System selbst dient dann als formale Voraussetzung der Tractatus de Emendatione Intellectus; die Ethik enthält es, und daran schliesst sich einerseits die Schrift über die Staatsformen, deren Grundlage aus der Ethik entnommen ist, andrerseits als Resultat philosophisch-historischer Critik der Tractatus theologico-politicus, während die Briefe zu allen Theilen der Philosophie erwünschte nähere Aufschlüsse geben. —

Man könnte versucht sein zu glauben, dass der philosophische Standpunkt, den Spinoza in seinen Cogitata Metaphysica einnimmt, wirklich ein genügender Ausdruck seiner damaligen Ansichten wäre, die sich erst später wesentlich umgebildet hätten; doch sind hinreichende Anzeichen vorhanden, die Anderes bezeugen, nämlich, dass Spinoza zur Zeit der Herausgabe jener Schrift schon in den wesentlichen und entscheidenden Punkten vollkommen so dachte, wie er in der Ethik spricht. Zwar sind die in epist. II, aus dem Jahre 61 an Oldenburg erwähnten und gesandten, in geometrischer Weise bewiesenen Sätze keineswegs der Anfang der schon ausgearbeiteten Ethik selbst, wie der folgende Brief zeigt, und geschieht der Ethik erst in einem Briefe des Jahres 65 (epist. 35 p. 583 ed. Pauli) bestimmte Erwähnung, wo Spinoza schon weiter vorgeschritten war; aber jene mit Oldenburg in den Jahren 61 u. s. w. gepflogene Correspondenz lässt dennoch gar keinen Zweifel übrig, dass der Philosoph damals mit sich vollkommen ins Reine gekommen war. In diesen Briefen finden sich Sätze wie: „die Substanz kann

Digitized by Google

nicht producirt werden, auch nicht durch eine andere Substanz [1])" „Gott ist das aus unendlich vielen Attributen bestehende Wesen" [2]); „Attribut ist das, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges zu Grunde hat [3])" „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein [4])" — alles Sätze, denen entsprechende in der Ethik sich finden.

Man hat daher, wenn die im Jahre 63 gedruckten Cogitata Metaphysica ganz Anderes enthalten und namentlich von der Willensfreiheit und erschaffnen Substanzen sprechen, sie keineswegs als einen reinen Ausdruck der damaligen Ansicht Spinoza's anzusehen, wenn gleich die Meinung Bayle's, Spinoza habe sich verstellt, des Philosophen unwürdig ist [5]). Die ganze Schrift hat vielmehr den wohlberechneten Zweck, den Leser, dem sie die Grundzüge des cartesischen Systems darthut, die von diesem System aus sich von selbst ergebenden weiteren Consequenzen vorzuführen [6]), dann aber auch — und

1) Epist. III, cf. Eth. I, prop. VI. Una substantia non potest produci ab alia substantia.

2) Epist. IV, cf. Eth. I, prop. XI. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

3) (P. 24.) Epist. IV, cf. Eth. I. def. III. und IV. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.

4) Epist. III, cf. Eth. I. prop. II. Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil commune inter se habent. Die Annahme mehrerer Substanzen ist in diesen Briefen ebenso nur scheinbar, wie im ersten Buche der Ethik. Sie soll den Leser nur allmälig zu Sp's Ansicht hinüberführen.

5) Bayle sagt: il faut savoir qu'il ne parloit point ainsi selon sa persuasion. Vorsichtiger und richtiger schreibt ihn Niceron ab: qu'il n'y parle pas selon sa pensée.

6) Animadverti tamen vel imprimis velim in his omnibus nempe tam in 1 et 2 Princip. partibus ac fragmento tertiae, quam in Cogitatis suis Metaphysicis Authorem nostrum meras Cartesii sententias illarumque demonstrationes prout in illius scriptis reperiun-

Digitized by Google

dies ist die Hauptsache — ihn damit auf die unlösbaren Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, in welche man verfällt, wenn man jenem System folgerecht nachdenkt. Wenn daher, sagt in seiner Vorrede Ludwig Mayer, der den Druck des Werkes zu Amsterdam besorgte, an einigen Stellen behauptet wird, dass diess oder jenes die menschliche Fassungskraft übersteige, so ist es nicht so zu verstehen, als ob aus seiner eignen Meinung unser Schriftsteller so etwas vorbrächte. Denn er urtheilt vielmehr, dass jenes alles und noch viel andres höhere und schwierigere nicht nur klar und bestimmt sich von uns begreifen, sondern auch sehr bequem sich erklären lasse, wenn nur der menschliche Verstand auf einem andern Wege, als den Des Cartes eröffnet und gebahnt habe, zur Erforschung der Wahrheit und Erkenntniss der Dinge geleitet werde, und dass die von Des Cartes aufgestellten Grundsätze der Wissenschaften und das auf ihnen Weitergebaute nicht hinreiche, um alle die schwierigen in der Metaphysik vorkommenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern dass man, wenn man zu diesem Gipfel der Erkenntniss seinen Verstand zu erheben wünscht, dazu anderes nöthig hat[1]).

Die Schrift hat also nur einen man möchte sagen paedagogischen Werth: sie zeigt, wie sich Spinoza den Gang dachte, den man von Des Cartes' System zu dem seinigen zu machen habe, wenn gleich nicht zu behaupten ist, dass er selbst diesen Gang in dieser Weise gemacht habe. Es scheint darum völlig gerechtfertigt, sie hier mehr als blosses litterarisches Product, denn als eine eigentlich philosophische Leistung zu behandeln.

tur, aut quales ex fundamentis ab illo iactis per legitimam consequentiam deduci debebant, proposuisse. Cum enim discipulum suum Cartesii Philosophiam docere promisisset, religio ipsi fuit, ab eius sententia latum unguem discedere aut quid quod eius dogmatibus aut non responderet, aut contrarium esset, dictare. Quamobrem iudicet nemo, illum hic aut sua aut tantum ea, quae probat docere. Quamvis enim quaedam vera iudicet, quaedam de suis addita fateatur, multa tamen occurrunt, quae tanquam falsa reiicit et a quibus longe diversam fovet sententiam. Opp. Spin. (ed. Paul.) I. p. IX, praef. M.

1) Opp. Spinoz. I, p. X, praef. Mayeri.

Digitized by Google

Der erste Theil der Schrift, die Grundsätze der Philosophie Des Cartes', ist in der euclideischen Methode abgefasst, die, wie oben bemerkt, Des Cartes als die sicherste empfahl und deren sich Spinoza auch später in der Ethik bediente. Die Philosophie Des Cartes' erscheint hier in bestimmten Sätzen, an die sich der Beweis schliesst; die nöthigen Definitionen und Axiome werden vorausgeschickt. Es versteht sich bei dieser Art der Darstellung von selbst, dass alle Kraft, alles Eigenthümliche und Characteristische grade in die Axiome und Definitionen und unerwiesen anzunehmenden Lehrsätze fällt, aus denen alles andre durch einfache Combination herausgesponnen wird. Von den Axiomen wird wiederum auf das Prolegomenon verwiesen, das nach Art der Meditationen Des Cartes' in weniger strenger Darstellung die ersten Hauptsätze ausführt.

Die Umschmelzung nun, die Spinoza mit den Principien Des Cartes' in der eben angegebenen Weise Buch für Buch anzustellen unternahm, erstreckt sich nur über die beiden ersten Bücher und den Anfang des dritten: es ist dieselbe aber nicht nur äusserlich vor sich gegangen, indem die lose elegantere Form des cartesischen Werks in den strengen mathematischen Lehrton umgesetzt wird, sondern der Grundcharacter Spinoza's macht sich auch in der Auffassung des Inhalts selbst geltend, namentlich im ersten Buche, welches denn auch allein ein besonderes Interesse in Anspruch nimmt, da das zweite Buch sogleich auf die mechanische Körperlehre kommt. Man erinnert sich, dass das erste Buch bei Des Cartes »von den Principien der menschlichen Erkenntniss« im wesentlichen Methodik und Erkenntnisstheorie enthält, wo dann die Lehre von den Substanzen und ihren Accidentien und namentlich die von Gott nur wie beiläufig, als etwas nur mitzuerörterndes vorkommt. Anders in der Darstellung Spinoza's, welche die Sätze Des Cartes' vom metaphysisch-theologischen Standpunct aus wiedergiebt. Von den 21 Propositionen des ersten Buches handeln die vier ersten vom Ich, nur vier von dem, was das Buch Des Cartes' zumeist füllt, dagegen sind alle übrigen, nicht weniger als 13, mit der Lehre von Gott

Digitized by Google

beschäftigt. Gott erscheint darin als das Wesen, dessen Dasein eine Nothwendigkeit ist, von dem die Dinge nicht nur dem Dasein, sondern auch ihrem Wesen nach stammen, in dem sich Verstand und Wille nicht unterscheiden lassen und der alles von Ewigkeit her vorausbestimmt hat. Der Irrthum, der in Bezug auf den Irrenden eine Privation genannt wird, ist in Bezug auf Gott eine Negation: er entsteht aus der unangemessnen Verwendung unseres Urtheils, das dem unendlichen Willen über den endlichen Verstand dient.

Alle diese Sätze sind dem Des Cartes entnommen, doch deuten sie in ihrer ganzen Fassung und Ausführung auf das dem Spinozismus Eigenthümliche schon hin: wichtiger noch ist der Umstand, dass dieses erste Buch die besten und oft einzigen Aufschlüsse über Spinoza's Terminologie giebt, welche bei ihm, wie bei andern Philosophen auch wahrzunehmen ist, früher noch fortgesetzt zu sein scheint, als die Lehren selbst. In dieser Beziehung ist dieses Buch eine Vorbereitung auf die Abhandlung über die Methode (de Emendat. Intellect.); wobei wiederum die »Metaphysischen Gedanken« den Uebergangspunct bilden. —

Spinoza erscheint schon mitten im Realismus: das Reich des Gedankens ist nicht für sich, sondern im steten Parallelismus mit den Dingen gesetzt — die subjective Seite des Erkennens wird gewissermassen aufgegeben und der Zweckbegriff, der das Geistige in der Realwelt, den Begriff der Dinge in seiner Eigenthümlichkeit sucht, ganz verschmäht. Diese ganze Lehre ist dem Wesen nach in folgenden drei Definitionen enthalten: 1. Unter objectiver Realität der Idee[1]) verstehe ich das durch die Idee in der Idee dargestellte Wesen eines Dinges; was wir nämlich als in den Objecten der Ideen wirklich wahrnehmen, das ist in den Ideen selbst objectiv [2]). 2. In den Objecten der Ideen nennt man etwas auf formale

1) Die Idee ist ein solcher Gedanke, der mit Bewustsein verbunden ist. Princip. Phil. Cart. I. Def. II.

2) Princip. Phil. Cart. I. Def. III. Per realitatem obiectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea.

Digitized by Google

Weise seiend, wenn es in ihnen so ist, als wir es wahrnehmen, und etwas auf eminente Weise seiend, wenn es zwar nicht selbst, aber dagegen solches in ihnen ist, das dafür stehen kann. Wenn ich sage, dass eine Ursache auf eminente Weise die Vollkommenheiten ihrer Wirkung enthält, will ich damit bezeichnen, dass die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung auf vorzüglichere Weise enthält, als die Wirkung selbst sie enthält [1]). 3. Jedes Ding, in dem unmittelbar als in einem Subjecte oder durch welches etwas ist, das wir wahrnehmen d. h. irgend eine Eigenschaft, Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Idee in uns ist, heisst Substanz. Denn von der Substanz selbst haben wir genau genommen keine andre Idee, als dass sie ein Ding sei, in dem auf formale oder eminente Weise etwas anderes ist, das wir wahrnehmen, oder, dass sie auf objective Weise in einer unserer Ideen ist [1]).

Alle diese Sätze auf dem gemeinsamen Fundament der cartesischen Sentenz: alles, was wir klar und deutlich wahrnehmen, ist wahr. Diese Wahrnehmung ergiebt die Idee, deren Realität objectiv heisst; von der Idee aus weiter erschliessen wir das, was wir mittelst der Idee als wirklich seiend wahrnehmen: diess hat formale Realität. Aber wir müssen noch einen Schritt weiter. Nicht das, was wir unmittelbar als formal- seiend wahrnehmen, nämlich Denken und Ausdehnung, ist substantiell, sondern erst hinter demselben als ihrem Attribute liegt die Substanz.

Während aber Des Cartes von diesem Puncte aus die Substanz in unendliche und endliche, in unerschaffne und erschaffne theilt, ohne das Verhältniss der erstern (Gottes), zur letzteren tiefer aufzufassen, fängt Spinoza grade an, dieses Verhältniss zum eigentlichen Gegenstande seiner Betrachtung zu machen. Er thut diess vermittelst des Begriffs Ursache und jenes eben angeführten Satzes von der sogenannten eminenten Existenz. Gott ist der Schöpfer oder die Ursache der

1) Ibid. Def. IV.
2) Ibid. Def. V.

Digitized by Google

Dinge, also sind dieselben auf eminente Weise in ihm. Hier liegt der Ursprung des ganzen Systems, das also nicht wie man wohl gesagt hat, auf einer Verwechslung des logischen mit dem Realgrunde beruht, sondern vielmehr auf einem Gedankensprunge, der plötzlich auf Gott oder die unendliche Substanz führt, welche anzunehmen Spinoza nach Des Cartes' Sätzen keineswegs berechtigt ist. Denn er selbst sagt, dass das nur wahr ist, was wir wahrnehmen. Nehmen wir nun Gott wahr? Denken und Ausdehnung sind Attribute der Substanz; woher wissen wir, dass sie Attribute Gottes sind? Spinoza hat sich nur durch den eigenthümlichen Zusatz (vgl. oben) helfen können, dass Substanz nicht nur das sei, auf welches wir durch ein wahrgenommnes Attribut schliessen, sondern welches überhaupt nur auf objective Weise in einer unserer Ideen ist. Das ist nun Gott freilich: dieser Zusatz zerstört zwar die Einheit in der Definition der Substanz, giebt dafür aber die Einheit des Systems.

Spinoza lässt nun sogleich die Idee Gottes in den Vordergrund treten. Die Darstellung der cartesischen Principien war nur dazu, auf diese Idee hinzuleiten: die metaphysischen Gedanken sollen an seine Vorstellung von Gott gewöhnen. Nachdem in den letzteren zuerst der realistische Standpunct noch einmal von der Seite gesichert ist, dass alle Ideen dessen, was nicht wirkliches Ding ist, wie z. B. die Universalien, mit der Bezeichnung als Denkmoden (modus cogitandi) bei Seite geschoben, und nur die Substanz mit ihren Modificationen übrig gelassen ist, wird sofort die Natur des Seins in Bezug auf Gott erläutert.

Das Sein des Wesens der Dinge (esse essentiae) ist nichts anderes, als die Art, wie die erschaffnen Dinge in den Attributen Gottes enthalten sind [1]); das Sein der Idee, wie alles objectiv in der Idee Gottes ruht; vom Sein der Potenz nach kann auch in Bezug nur auf Gottes Macht die Rede

1) Cogit. Metaphys. I. Cap. II, pag. 94. Die Seitenzahlen werden immer nach der Ausgabe von Paulus (Jena 1802, 1803) citirt.

Digitized by Google

sein, durch welche er alles noch nicht Seiende nach seiner absoluten Willensfreiheit hätte erschaffen können. Nur das Sein der Existenz ist das Wesen der Dinge selbst ausser Gott und an sich betrachtet [1]). Aus diesen Erklärungen geht deutlich hervor, dass der Philosoph das Wesen der Dinge als ein ewiges, aus oder besser in Gott zu begreifendes fasst — die Existenz der Dinge wird allein von Gott getrennt und wir bleiben demgemäss über sie völlig im Unklaren, denn jener Satz, das Sein der Existenz sei das Wesen der Dinge in sich und ausser Gott, ist und bleibt doch ganz unbefriedigend.

Diese Schwierigkeit erscheint im zweiten Buche noch grösser, das fast nur von Gott handelt und in der That darauf berechnet ist, den Leser von der Unmöglichkeit der Annahme selbstständiger endlicher Dinge zu überzeugen. Die vielfachen Widersprüche, denen wir darin begegnen, lösen sich dem verwirrten Leser ganz einfach, wenn er die endliche, erschaffne Substanz fallen lässt. Zwar spricht Spinoza immer noch von derselben; er deutet auch nirgends die Formel an, mit der er sich derselben in der Ethik entledigt hat, aber dafür nehmen auch die schroffsten Gegensätze und unauflöslichen Schwierigkeiten kein Ende. So wird die Allgegenwart Gottes behauptet; aber doch seine Ubiquität oder Gegenwart in den einzelnen Dingen völlig unbegreiflich gefunden [2]); er wird für völlig unveränderlich erklärt, womit sich das Erschaffen endlicher Dinge von beschränkter Dauer, das doch ausdrücklich ihm beigelegt ist, keineswegs verträgt [3]): es wird gesagt, dass Gott die Dinge ihrem Wesen und ihrer Existenz nach durch seinen Verstand wirke, und wenige Zeilen vorher ist ausdrücklich erklärt, dass der Verstand Gottes durchaus nur sich selbst zum Gegenstande habe [4]). Wenn der Erschaffung ein besondrer Abschnitt gewidmet ist, so hören wir nicht in demselben, wie man etwa die Schöpfung zu denken habe, sondern es wird nur dafür gesorgt, das Verhältniss der Dinge zu Gott festzuhalten und beide so zu sagen zu verschmelzen;

1) Ibid pag. 95. 2) Opp. Sp. I, pag. 112.
3) Opp. Sp. I, pag. 114. 4) Opp. Sp. I, pag. 118 und 119.

Digitized by Google

das Resultat lautet folgendermaassen: die Unterscheidung zwischen der Ewigkeit, (einem Attribute Gottes) und der Dauer (einem Attribute der Dinge), und dass die Dauer ohne erschaffne Dinge, die Ewigkeit ohne Gott sein könne — ist völlig unbegreiflich [1]).

Dieser Widerspruch, dass die Bestimmungen Des Cartes' festgehalten und doch ganz neue Gesichtspuncte aus denselben entwickelt werden, findet nur annäherungsweise seine Lösung in dem Ausspruche, dass man die Natur als ein Wesen betrachten müsse [2]) und bleibt übrigens dem Ermessen der Leser überlassen; auf der andern Seite fällt aber von den Erläuterungen der Idee Gottes selbst ein neues Licht über diesen Gegenstand. Zwar war schon bei Des Cartes gesagt, dass bei Gott Denken und Wollen eins sind [3]), und dass er durch eine einzige immer dieselbe und einfache Handlung alles zugleich einsieht, will und wirkt: aber erst bei Spinoza findet sich der entschiedene Anfang, sich der anthropomorphistischen Denkweise in Bezug auf Gott zu entschlagen. In diesem Sinne werden die verschiednen von der Scholastik aufgestellten Attribute Gottes durchgegangen und critisch beleuchtet. Der Grundfehler der alten Theologen war gewesen, jene Attribute mit Gott wie für sich bestehende oder für sich geltende, nur mit ihm zusammengehörige Dinge, also synthetisch zu verknüpfen: Spinoza dagegen lässt sichs angelegen sein, aus der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens, diese Attribute analystisch darzulegen und intuitiv zu entwickeln, wobei sie natürlich wesentliche Abänderungen erfahren. Die Ewigkeit, Einheit, Unermesslichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit verstehen sich von selbst, da Gott reine Thätigkeit (actus purus) ist: alle solche Unterscheidungen aber, die man unter diesen Attributen macht, werden nur unserer endlichen Vernunft zugeschrieben, die unvermögend ist, Gott in einem einzigen Gedanken zu fassen, während in Gott selbst und an sich nicht Unterschiede stattfinden.

1) Opp. Sp. I, pag. 101. 2) Opp. Sp. I, p. 121.
3) Princip. Phil. I, §. 23.

Digitized by Google

Die für das System erfolgreichste Verknüpfung dabei ist offenbar die von Verstand und Willen Gottes. Auch Des Cartes hat davon gesprochen: durchgeführt hat er diesen Gedanken keineswegs. Des Cartes weist uns an, Gott immer nur als wirkende Ursache (causa efficiens) zu betrachten [1]) und von dem Zweck, den Gott in der Erschaffung der Dinge haben möge, zu abstrahiren: Spinoza leugnet solche Zwecke überhaupt, indem er das Wesen der Dinge gradezu in Gottes Wesen setzt [2]). Erinnert man sich nun dessen, was Des Cartes sagte, dass man die Freiheit keineswegs in der Unentschiedenheit zu suchen habe, sondern dass je klarer die Einsicht, desto entschiedner der Entschluss und die Freiheit sei; denkt man ferner des cartesischen Satzes, dass Gott alles vorherbestimmt habe [3]) — so wird man es natürlich finden, wenn Spinoza die Lehre von dem nothwendigen Zusammenhang der ganzen Natur geltend macht. Nothwendig ist ihm dabei nicht der Gegensatz von Freiwillig, sondern von Zufällig; zufällig ist etwas nur, wenn unser Verstand nicht soweit geht, die ausreichende Ursache davon zu entdecken; wenn aber — sagt er — die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar begriffen, so würden sie alles eben so nothwendig finden, als was in der Mathematik vorkommt, doch weil das über die menschliche Erkenntniss geht, wird einiges von uns für möglich und für nicht nothwendig gehalten. In der That aber ist alles nothwendig und diese Nothwendigkeit, die wir in den Dingen finden, kommt von dem blossen Beschlusse Gottes her [4]).

Die unauflösliche Schwierigkeit, von der unerschaffnen

---

1) Princip. Phil. I, §. 28.

2) Opp. Sp. I, pag. 126. (Cog. Metaphys.)

3) Princip. Phil. I, §. 40.

4) Nam si homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, ac omnia illa, quae in Matheси tractantur, sed quia hoc supra humanam cognitionem est, ideo a nobis quaedam possibilia, non vero necessaria iudicantur. Quocirca vel dicendum, quod Deus nihil potest, quoniam omnia revera necessaria sunt, vel

Digitized by Google

Substanz die erschaffne zu trennen; der nothwendige Causalnexus im göttlichen Verstande; die dabei zu Grunde liegende, dem Des Cartes entstammende Ansicht, dass unsre Erkenntniss Gottes das klarste, gewisseste und erste unserer ganzen Erkenntniss sei — dies sind die, in den Metaphysischen Gedanken enthaltenen Factoren des Spinozismus.

III. Das System Spinoza's.

Obgleich die Sinnesweise Spinoza's schlicht und einfach, und der Ursprung seines Systems klar nachweisbar ist, so sind wir über dasselbe in manchen wichtigen Stücken keineswegs ausreichend unterrichtet. Das Meiste findet sich davon in der Ethik, deren erstes Buch die metaphysische Grundlage bildet und nur das Allgemeinste enthält. Von den Briefen ist aber eine weitre Auskunft um desswillen nicht zu erwarten, weil diese Correspondenten, wie man deutlich wahrnehmen kann, die tiefe Auffassung Spinoza's wenig zu begreifen vermögen. So laufen denn seine Antworten mehr auf eine nähere Erläuterung des anderwärts schon mitgetheilten hinaus, als dass viel wichtiges Neues hinzugefügt würde.

Mit Recht beklagt daher Ludwig Mayer in der Vorrede zu den nachgelassnen Schriften die Unvollständigkeit und Unvollendetheit derselben [1]).

Deum omnia posse, et necessitatem, quam in rebus reperimus, a solo Dei decreto provenisse. Cog. Metaphys. II. Cap. IX. Opp. Sp. I, pag. 124.

1) Profecto dolendum est, quod ille, qui iam modo tantos in Veritatis cognitione progressus fecerat et tantum in ea progredienda sibi habitum comparaverat, tam immature, tam intempestive mortem oppetierit, eo magis quod non solum horum Scriptorum perfectio sed etiam integra Philosophia speranda fuisset, quemadmodum variis locis in Tractatu de Emendatione Intellectus meminit; ubi absque dubio Veram Motus Naturam atque qua ratione a priori tot varietates in Materia etc. deducendae essent, demonstrasset, de quibus Epistolis LXIII. et LXIV. mentio fit. — Proposuerat quoque sibi Algebram breviori et magis intelligibili Methodo aliaque plura Opera conscribere, quemadmodum varii amicorum pluries ab ipso audiverunt. Praefat. Opp. posth. p. 82.

Digitized by Google

Genesis des Systems.

Der Ursprung des Systems beruht auf einer critischen Erhebung über die cartesische Philosophie, wobei die jüdische Jehovahlehre in einer durch das christliche Element geläuterten Fassung einerseits Mittel der Critik wird, andrerseits selbst in Formen des Cartesianismus gekleidet erscheint.

Hier soll nur der Grundzug dieser Critik angegeben werden, um einen Ueberblick über das Ganze zu gewähren, während das Einzelne der nähern Besprechung noch vorbehalten bleibt.

Das Resultat jener Critik im Geiste Spinoza's würde etwa folgendermaassen lauten: »Des Cartes behauptet mit Recht, dass jede klare und bestimmte Erkenntniss die Wahrheit in sich schliesse; d. h. wenn man jeden Act klarer und bestimmter Erkenntniss eine Idee nennt, jeder Idee entspricht ein Gegenstand von formaler Realität. Alles aber, was erkannt wird, ist entweder aus sich begreiflich und für sich bestehend — Substanz — oder es ist in einem andern, wodurch es begriffen wird — Modus der Substanz. — Wenn nun Des Cartes anerkennt, dass wir in uns die Idee eines allervollkommensten Wesens haben, das Grund des Daseins und des Verhältnisses aller andern Dinge ist, so hätte er auch nur dieses Wesen — Gott — als Substanz ansehen und nicht geschaffene Substanzen, welches ja selbstredend eine Unmöglichkeit ist, annehmen sollen[1]). Bleibt man dabei, dass Gott als das nur durch sich selbst bestehende und aus sich allein verständliche Wesen auch allein Substanz sei, so erscheinen alle andern Dinge als Modi dieser göttlichen Substanz, von der nicht zu behaupten ist, dass sie besonders durch ein Attribut ausgedrückt werde, wie Des Cartes diess als den Charakter der Substanz bezeichnet, durch ein Attribut, vorzugsweise erkannt zu werden, sondern welche in der That

1) Sämmtliche Beweisstellen sind weiter unten citirt.

Digitized by Google

unendliche Attribute hat, wie sich von dem allervollkommensten Wesen versteht. So findet das Verhältniss von Substanz und Modus, welches Des Cartes bei allen beliebigen Einzeldingen geltend macht, nur einmal statt im All; Gott ist die hervorbringende, überall zu Grunde ligende Substanz (natura naturans); alles andre ist ihm immanenter Modus (natura naturata). Demgemäss, wenn Des Cartes die Erscheinungen der Körperwelt auf die Ausdehnung, die der geistigen Welt auf das Denken als allgemeinste und Grund-Bestimmungen zurückgeführt hat, so sind Ausdehnung und Denken als Attribute Gott zuzuschreiben, die von seinen unendlich vielen Attributen uns allein zugänglich sind und sein Wesen auf eine bestimmte, aber ewige Art ausdrücken.

Die verständige Auffassung der Dinge ist, sie in ihrem Grunde und nach ihrer Ursache aufzufassen; diese ist Gott, und wir werden demnach sagen, dass alles nach göttlicher Nothwendigkeit besteht und geschieht. Des Cartes, welcher mit Recht vor der Betrachtung des Zwecks warnt [1]), hätte auch anerkennen sollen, dass es für Gott keinen ausser ihm selbst liegenden Zweck beim Schaffen geben könne, dass also seine Freiheit in der Nothwendigkeit besteht, seiner Natur gemäss zu wirken, wo weder von Zwang, noch von Indifferenz die Rede jemals sein kann.« —

Dieser seiner Immanenzlehre gemäss definirt Spinoza die Philosophie als die Erkenntniss der Einheit, die die Seele mit der ganzen Natur hat. Diese Einheit selbst zu erreichen und seine Mitmenschen so viel als möglich mit daran theilhaftig zu machen, ist das Ziel des Menschen. Spinoza steht also mit seiner ganzen Philosophie auf einem ethischen Standpunct, wie ihn die griechische Philosophie (Plato, Aristoteles, Plotinus) im Ganzen immer festgehalten hatte und auch Des

1) Des C. Medit. IV. Totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. — Leibnitz hielt dann das »in rebus physicis« fest und legte die Zweckbetrachtung ins Ethische.

Digitized by Google

Cartes wenigstens dem Entwurf nach thut. In die Erkenntniss jener Einheit setzt er das Glück des Menschen; sie ist das höchste Gut [1]). Von dieser Weltanschauung aus entwirft er die philosophische Encyclopaedie der Wissenschaften, die zwar an Des Cartes erinnert, aber ganz anders ausfällt.

Alle Wissenschaften, sagt Spinoza, haben ein gemeinsames Ziel, nämlich jene höchste sittliche Vollendung des Menschen; dazu ist vor allen Dingen eine Critik der Erkenntniss nöthig, um vor Irrthum zu bewahren und die beste Weise des Erkennens herauszufinden. Sodann muss man die Natur soweit erforschen, als jenes Ziel es erfordert (Metaphysik und allgemeine Naturlehre); ferner solch' eine Gemeinschaft formen, welche die Erreichung des höchsten Zweckes möglich macht und erleichtert (diess auf die Theorie zurückgebracht giebt die Polftik.). Dann nennt er die Ethik, an welche sich die Paedagogik schliesst. Endlich sind Medizin und Mechanik (im weitesten Sinne des Worts) nicht zu vergessen. Spinoza bemerkt ausdrücklich, er habe diese Wissenschaften ohne die gehörige Ordnung aufgezählt, doch wird es nicht schwer sein, diese zu finden. Von der Metaphysik geht einerseits die Ethik aus, welche mit ihr durch die Lehre von der menschlichen Seele verknüpft ist; andrerseits die Mechanik, die mit der Metaphysik durch die allgemeine Körperlehre (Physik) verbunden ist. An die Lehre vom Menschen, welche man als Physiologie bezeichnen kann, schliesst sich die Medizin, an die Ethik die Politik, zu der die Paedagogik gehört. So würden wir folgendes Schema erhalten [2]):

---

1) Tract. de Emend. Intell. p. 417. 418.

2) Man vergleiche damit Des Cartes' Encyclopaedie der Wissenschaften: Tota igitur Philosophia veluti arbor est, cuius radices Metaphysica, truncus Physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae Scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur Medicinam scilicet, Mechanicam atque Ethicam; altissimam autem et perfectissimam morum disciplinam intelligo etc. Epist. ad Princip. Phil. interp. Gallum p. 18.

Digitized by Google

allgem. Wissenschaften { 1. Erkenntnisstheorie und Methodik. 2. Metaphysik (allgem. Naturlehre).

besondere Wissenschaften:

1.	2.	3.
(Psychologie)	(Physiologie d. Menschen)	(Physik).
Ethik.	Medizin.	Mechanik.
Politik, Pädagogik.		

Spinoza hat nun, wie schon bemerkt, sich mit dem allgemeinen Theil der Wissenschaft abgegeben und von den besondern Wissenschaften nur mit der Ethik und Politik; um so mehr kann man also sagen, seine ganze Philosophie sei auf das Sittliche aus, freilich ein solches, das nur in der philosophischen Erkenntniss besteht. Nachdem er also das Wesen der Erkenntniss analytisch gefunden (tract. de Emend. Intellect.), geht er dazu über, die Metaphysik, d. h. die allgemeinen Verhältnisse und Bedingungen jener Einheit des Menschen mit Gott und der ganzen Natur, darzulegen (Ethik. lib. I.), sodann das Besondere in der Vermittlung des Subjects mit der Gottheit zu erörtern, welches man als eine ethische Anthropologie bezeichnen kann (die vier letzten Bücher der Ethik). Dieser einfachen Eintheilung hat die folgende Darstellung zu folgen, welche im ersten Hauptabschnitt die Methode und Erkenntnisstheorie, im zweiten die Lehre von Gott oder der Substanz und ihren Bestimmungen, im dritten die Lehre vom Menschen abhandelt.

A. Erkenntnisstheorie und Methodik [1]).

In der Vorrede zu seinen Principia Philosophiae zählt [2]) Des Cartes die verschiedenen Arten und Grade der menschlichen Erkenntniss auf. Der erste, sagt er, enthält nur Begriffe, welche durch eigne Deutlichkeit so klar sind, dass sie

1) Quellen: Eth. B. I. prop. XXX. XXXI. B. II. — de Emend. Intellect. — Epist. 15. 29. 42. 64. 58. 74.

2) Epist. aut. ad Princip. Phil. interpret, Gall. p. 8.

Digitized by Google

ohne Nachdenken gefunden werden können. Der zweite umfasst alles das, was die sinnliche Erfahrung uns angiebt. Der dritte das, was der Umgang mit andern Menschen uns lehrt, wozu dann noch viertens die Lectüre guter Bücher kommt, die sich dem Umgange mit gebildeten Menschen vergleichen lässt. Von allen diesen Graden der Erkenntniss unterscheidet sich aber wesentlich der, welcher das eigentlich philosophische Element bildet und oben als die Intuition bezeichnet wurde, an die sich weiterhin das Deduciren aus intuitiv erkannten Wahrheiten schliesst.

An diese Stelle Des Cartes', welche für das System desselben von keiner besondern Wichtigkeit schien, sondern nur den Standpunkt seiner historischen Critik andern philosophischen Vorgängern gegenüber bezeichnet, welche insgesammt er — Plato und Aristoteles nicht ausgenommen, — beschuldigt, jenen vier ersten Erkenntnissweisen allein als den Quellen der Wahrheit gefolgt zu sein — an diese Stelle Des Cartes', knüpft Spinoza offenbar an, wenn er uns, um auf die wahre und sichere Methode des wissenschaftlichen Forschens und Wissens zu kommen, alle Arten des Erkennens aufzählt. Diese lassen sich nach ihm auf vier zurückbringen. Es giebt 1. die Erkenntniss nach Hörensagen oder aus irgend einem conventionellen Zeichen; 2. die Erkenntniss aus der vagen Erfahrung d. h. derjenigen, welche nicht vom Verstande bestimmt, sondern so genannt wird, weil sie durch den Zufall sich getroffen hat und wir keine andre ihr widersprechende Thatsache kennen, sie also gleichsam unangefochten und unerschüttert in uns erhalten; 3. diejenige Erkenntniss, wo das Wesen einer Sache aus einer andern erschlossen wird, aber nicht auf eine ihr angemessene (adaequate) Weise, welches geschieht, wenn wir von einer Wirkung die Ursache folgern oder von einem Allgemeinen aus, welches immer von einem Besondern begleitet wird, einen Schluss machen; 4. endlich die Erkenntniss, wo etwas durch sein eigenes Wesen oder durch die Ergründung seiner nächsten Ursache erkannt wird [1]).

1) Tract. de Emend. Int. pag. 419.

Digitized by Google

Mit dieser Aufzählung lässt sich nun eine zweite in der Ethik [1]) gegebene in Uebereinstimmung bringen. Nur dass die beiden ersten Arten des Erkennens die Stellen gewechselt haben und der leichtern Uebersicht wegen in der Folge in Eins zusammengefasst werden, so dass die zweite Erkenntnissart in der Ethik der dritten im Tractate, die dritte dagegen der Ethik der vierten des Tractates gleichkommt. Letztere hat in der Ethik eine andre und bestimmtere Fassung, wovon nachher die Rede sein wird. Für jetzt sollen nur die Angaben Des Cartes' mit denen Spinoza's verglichen werden. Man sieht gleich, der Umstand bildet den Hauptunterschied, dass Des Cartes eine natürliche Erkenntniss der ursprünglich klaren Begriffe und daneben noch eine besondre intuitive Erkenntniss annimmt; Spinoza aber beides in Eins wirft. Die zweite Erkenntnissart nach Des Cartes ist der zweiten Spinoza's zu vergleichen; die dritte Des Cartes' aber, an die sich die Lectüre schliesst, der ersten Spinoza's. So bliebe die dritte Spinoza's, die in der Ethik die zweite ist, allein übrig — die Erkenntniss aus allgemeinen Begriffen und Eigenthümlichkeiten der Dinge. Es ist darin allerdings eine Annäherung an Des Cartes' erste Erkenntnissart, doch ist zu bemerken, dass D. diese an sich klaren Begriffe nicht auf das allen Dingen im realen Sinne gemeinsame bezieht, wie Spinoza, sondern mehr die sogenannten logischen Wahrheiten im Auge hat. Im Ganzen aber stellt sich der Unterschied beider Philosophen folgendermaassen heraus. Des Cartes nennt verschiedne Erkenntnissweisen und setzt die Intuition allein ihnen entgegen, als die einzige eigentliche Quelle wahrhaft philosophischen Wissens, aber jene andern Arten sind doch wieder Mittel, gleichsam Materie der Intuition selbst; Spinoza dagegen trennt die beiden ersten Erkenntnissweisen als Falsches, Unzulässiges gewährend von vorn herein ganz von der Weise, in der die Wahrheit bedingt oder unbedingt enthalten sei; jene verwirft er dann. Dadurch wird seine Theorie höchst übersichtlich, denn wir haben also von vorne herein eigentlich nur mit zwei

1) Eth. II. prop. 40. Schol. II.

Digitized by Google

grossen Arten der Erkenntniss zu thun, zuerst der, welche falsche, verstümmelte, gemachte — kurz unangemessene Ideen und der, welche wahre und angemessene Ideen [1]) liefert; beide haben Unterabtheilungen. Die erstere umfasst die sinnliche (erfahrungsmässige) und die auf Gedächtniss und Hörensagen beruhende; die letztre einerseits die vom Allgemeinen auf's Besondere und umgekehrt schliessende [2]), andrerseits die intuitive Erkenntniss.

Man fragt sogleich, worin der characteristische Unterschied beider Klassen bestehe. Giebt ihn etwa die Categorie der Sinnlichkeit und Nichtsinnlichkeit an? Diess kann nicht sein, denn das Schliessen vom Besondern aufs Allgemeine ist schwerlich ohne ein sinnliches Element zu verstehen, und gehört doch zur letzteren Abtheilung. Oder theilt Spinoza nach der Categorie des Unmittelbaren und Mittelbaren in der Erkenntniss? Auch diess passt nicht. Er sagt, die Einbildung mache den maassgebenden Unterschied aus, dergestalt, dass jene ersten Erkenntnissstufen auf der Einbildung beruhen und ihre Resultate daher von ihm auch Einbildungen genannt zu werden pflegten; die letzteren aber beruhten auf dem von der Phantasie unbeirrten Denken. Jene ersten sind aber dem Irrthum unterworfen, dessen Ursprung eben in der Einbildung zu suchen ist [3]).

Es kann nichts bezeichnender sein für den Sinn Spino-

1) Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato, nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa, ita ut revera nulla datur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam. Epist. 64. I. p. 670.

2) Es ist damit nicht das syllogistische Schliessen gemeint. Des Cartes befleissigte sich, wie bemerkt, nicht, die Verbindung von Subject und Prädicat — das Urtheilen im logischen Sinne — aufzufassen, desgleichen Spinoza. Daher, wenn vom Schliessen aus dem Allgemeinen ins Besondre die Rede ist, so meint auch er auch nicht etwa die syllogistische Figur des Schlusses, sondern ein Herabgehen vom allgemeinen Begriff zum besondern z. B. von Materie zum Körper; oder ein Heraufsteigen z. B. von der Bewegung zur Ausdehnung.

3) Eth. II, prop. 17. Schol. — Prop. 41. u. 42. eiusd. l.

Digitized by Google

za's, als diese Art, wie er von der Einbildung denkt. Bei Des Cartes sahen wir, dass die Phantasie das philosophische Mittel der Auffassung alles Körperlichen und namentlich der Mathematik genannt wurde: confuse Gedanken werden ihr nur in sofern Schuld gegeben, als sie die Leidenschaft mit dem Denken vermittelt, und kommen also eigentlich auf Rechnung dieser, wie es auch an einer Stelle der Principien gradezu heisst [1]). Der Irrthum selbst war eine Sache vorschnellen Urtheilens, das auf der Freiheit beruhen sollte. Spinoza fasst nun aber die Phantasie im geraden Gegensatz mit dem Verstande. Vor allen Dingen, sagt er, muss man Verstand und Phantasie unterscheiden oder zwischen den wahren und allen andern Ideen, nämlich denen, die gemacht (fictae), falsch, ungewiss sind und allgemein denen, welche vom Gedächtniss abhangen [2]).

Die Seele [3]) kann fremde Körper, die auf den menschlichen Körper wirken, obgleich sie nicht existiren oder nicht gegenwärtig sind, doch als gegenwärtig betrachten [4]). Diese Affectionen des menschlichen Körpers, deren Ideen fremde Körper als gegenwärtig darstellen, nennt man Bilder (imagines) der Dinge, ob sie gleich die Gestaltung der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn die Seele auf diese Weise Körper betrachtet, so sagen wir, sie imaginire. Enthalten nun gleich solche Einbildungen der Seele an sich keinen Irrthum, so werden sie doch zum Irrthum, insofern sie nicht von der Idee begleitet werden, welche das Dasein jener als gegenwärtig betrachteten Dinge ausschliesst. Denn wenn die Seele, indem

1) L. IV, §. 190.

2) De Emend. Int.: — — distinguere et separari ideam veram a caeteris perceptionibus et cohibere mentem ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat etc. — Epist. 42. pag. 600.

3) Bei Spinoza gewöhnlich mens, eigentlich die Denkkraft, welche aber mit der bei ihm selteneren anima gleichbedeutend übersetzt worden ist, da mens doch auch stets der Gegensatz von corpus ist. Anima ist das Lebensprincip (vis vitalis): animus enthält Denken und Willen, also wesentlich verschieden von mens. Vergl. unten.

4) Eth. l. II, prop. 17. Coroll.

Digitized by Google

sie die nicht daseienden Dinge als ihr gegenwärtig sich vorstellt, zugleich wüsste, dass jene Dinge in der That nicht da wären, so würde sie diese Einbildungskraft einem Vorzug ihrer Natur, nicht einem Fehler zuschreiben [1]).

So lässt uns also die Phantasie im Dunkel über das Dasein dessen, was ihre Bilder abspiegeln; wir nehmen dasselbe an und erhalten auf diese Weise künstlich gemachte Ideen (ideae fictae) [2]). Doch nicht nur in Bezug auf das Dasein, sondern auch in Bezug auf das Wesen der Dinge ist es möglich, sich zu täuschen. Es sind nämlich die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht an sich klar und bestimmt, sondern verwirrt [3]), und die Seele hat weder von sich selbst noch von ihrem Körper noch von andern Körpern eine angemessne, sondern verwirrte Erkenntniss, so oft sie nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge betrachtet d. h. so lange sie äusserlich, wie ihr die Dinge zufällig vorkommen, sich zur Betrachtung desselben bestimmen lässt und nicht von innen heraus, so nämlich, dass sie mehrere zugleich betrachtet und ihre Einheit und Verschiedenheit bestimmt: denn so oft sie auf diese innerliche Weise verfährt, betrachtet sie die Dinge klar und deutlich, wie nachher gezeigt werden wird [4]).

Zwar ist ein solches Zusammenfassen mehrerer Ideen nicht bloss dem wissenschaftlichen und richtigen Denken eigen, sondern der Phantasie selbst, woraus aber bei ihr natürlich nicht klare und bestimmte Erkenntniss hervorgeht, sondern die abstracten und allgemeinen Begriffe, gleichsam die Universalbilder. Diese sind die Hauptquelle der Irrthümer. Der Körper kann mehrere Bilder zugleich fassen, fasst er aber deren zu viele, so tritt eine Verdunkelung derselben ein. Wenn alsdann die Bilder im Körper gänzlich sich verwirren, bildet auch die Seele verwirrte Bilder ohne Unterscheidung und fasst sie unter einem Attribute zusammen z. B. dem At-

1) Eth. II, prop. 17. Schol. pag. 98.
2) De Emend. Int. pag. 431. sqq.
3) Eth. II, prop. 28.
4) Eth. II, prop. 29 Schol.

Digitized by Google

tribut Wesen, Ding u. s. w. Es entstehen diese gemeinschaftlichen Beziehungen aus einander ähnlichen Ursachen, die sich zum Theil oder grösstentheils decken und dann einen Gesammtnamen empfangen. Dabei ist zu bemerken, dass solche Begriffe nicht von allen Leuten auf dieselbe Weise geformt werden, sondern bei jedem Individuum sich richten nach der Art des Dinges, welches auf den Körper zum öftern gewirkt hat und das er leichter sich einbildet oder ins Gedächtniss ruft. So wird jede Seele die Universalbilder der Dinge nach der Disposition ihres Körpers entwerfen, und man darf sich daher nicht wundern, dass unter denen, welche die Naturwesen allein durch die Phantasie auffassten, so grosse Streitigkeiten entstanden [1]). Die eigentliche Entstehung des Irrthums [2]) liegt nun darin, dass man Ideen und Worte [3]) miteinander verbindet, die zwar im Allgemeinen unserm Denken als erkannt vorschweben, aber in der That keineswegs erkannt sind. Ideen, wie viereckiger Kreis, geflügeltes Pferd, sind Irrthümer, da nur eine unvollständige Erkenntniss der Idee des Kreises und des Viereckigen, des Pferdes und des Geflügelten es möglich machen, sie in obiger Weise zusammenzusetzen. Alle Verwirrung kommt daher, dass die Seele die ganze aus vielen Einzelnheiten zusammengesetzte Sache nur zum Theil kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, ausserdem, dass sie auf vieles in jedem Dinge enthaltene zugleich ohne irgend eine Unterscheidung Acht giebt. Daraus folgt, dass bei Ideen absolut einfacher

1) Eth. II, prop. 40.

2) Mens cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet et intelligat bonoque ordine ex ea deducat quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione, sicut vidimus, quod ex falsa fictione modo allata statim ad ostendendam eius absurditatem et alias inde deductas, praebuit se intellectus. De Emend. Intell. tom. I, pag. 436.

3) De Emend. Int. Opp, Sp. I, 436. Die Worte der Sprache sind dem Spinoza ungenaue, imaginäre Bezeichnungen. Eth. I. II. Append. p. 124.

Digitized by Google

Dinge keine Täuschung obwalten könne (ähnlich Des Cartes), dass man, um klar zu erkennen, das Zusammengesetzte in seine einzelnen, klar und deutlich zu erkennenden Theile zerlegen müsse — auch diess erinnert an Des Cartes, endlich, dass Täuschungen nur in einer falschen Zusammensetzung der Ideen stattfinde [1]).

So ruhen auf der Phantasie Vorstellungsweisen, die als unzureichend der Philosophie nicht angehören können; ihnen gegenüber ist die sichere und wahre Erkenntniss hervorzuheben. Spinoza ist gleich Des Cartes davon durchdrungen, dass der Mensch ein zur Wahrheit fähiges Wesen sei; er drückt diesen Satz critisch gern so aus: das Wahre offenbart nicht nur sich selbst, sondern auch das Falsche [2]). Es knüpft sich also die ganze Entwickelung des Systems an die so oft ausgesprochne Ueberzeugung, dass, wer die Wahrheit besitzt, auch wisse, dass er die Wahrheit besitze [3]). Diese felsenfeste Gewissheit Spinoza's, dass er nicht die beste Philosophie erfunden habe, aber die wahre verstehe [4]), wappnet und härtet ihn gegen jeden Skepticismus, in dem er nichts als eine Schwäche und Verirrung erblickt. Das Zweifeln an der Wahrheit, sagt er, kommt daher, dass man ohne vorher zwischen der wahren und der unsichern Erkenntniss unterschieden zu haben, alle seine Erkenntniss ohne Unterschied

---

1) De Emend. Int. p. 437. 434. 438. sqq. — Spinoza erinnert mit Recht, dass die Phantasie nur reproducire. De Emend. Int. pag. 435. — — clare apparebit, quod fictio nunquam aliquid novi facit aut menti praebet; sed quod tantum ea, quae sunt in cerebro, aut in imaginatione, revocantur ad memoriam et quod confuse ad omnia simul mens attendit. Revocantur in memoriam ex. gr. loquela, et arbor: et cum mens confuse attendit sine distinctione, putat arborem loqui. Idem de existentia intelligitur, praesertim, uti diximus, cum adeo generaliter, ac ens, concipitur, quia tum facile applicatur omnibus, quae simul in memoria occurrunt. Quod notatu valde dignum est. — Spinoza unterscheidet von der idea ficta die idea falsa; doch ist dieser Unter- [illegible] nicht eben wesentlich. Ueber den Zweifel später.

[illegible] p. 697. tom. V. 3) Cf. unten.

[illegible] am. I, pag. 697.

Digitized by Google

für wahr annimmt und nach der Hand vielfache Gelegenheit findet, sich zu überzeugen, dass man geirrt habe. Da fasst denn wohl die Menschen der Gedanke, es sei mit der Erkenntniss überhaupt nichts sicher zu erreichen und sie zweifeln an Allem, statt nur an Vielem zu zweifeln. Man muss daher vor allen Dingen jene Critik angestellt haben, die von der Wahrheit das Unrichtige unterscheidet.

Um diesen Unterschied auf den einfachsten Ausdruck zu bringen, kann man sagen, dass, da die Einbildung auf blossen körperlichen Bewegungen beruht, die mit dem Denken an sich nichts zu schaffen haben [1]), und von äussern Elementen in Bewegung gesetzt wird, in jener ersten Erkenntnissweise die Seele sich leidend verhält und thätig dann, wenn sie wirklich denkt. Spinoza fasst also die wahre Idee als das Resultat einer Seelenthätigkeit, anders als Des Cartes, der alles Erkennen ohne Unterschied als ein Aufnehmen und Leiden bezeichnet; er weist sogar der Idee eine formale Existenz an, auf der grade die Möglichkeit beruht, dass man sich ihrer bewusst werden, d. h. eine Idee von der Idee haben kann [2]).

Während Spinoza sich die unangemessene Erkenntnissweise von der Einbildungskraft ausgehend denkt, scheidet er die angemessene Erkenntniss in zwei Arten, deren eine er die der Vernunft, deren andre er die der Intuition nennt.

Wie er sich den Unterschied zwischen diesen beiden Erkenntnissarten dachte, lässt sich am besten durch Beispiel klar machen. Wir mögen z. B. wissen, dass alle Körper ausgedehnt sind, und schliessen von diesem allgemeinen Satze auch ganz richtig auf einen einzelnen Körper; ebenso mögen wir davon, dass wir die Ausgedehntheit eines einzelnen Körpers erkennen, auf die Ausdehnung der Körperwelt im Allgemeinen kommen — alles diess bewegt sich innerhalb der Wahrheit und doch ist's so gedacht keine adaequate Erkennt-

1) Eth. II. prop. 40. schol. II. p. 114.

2) Diess ist die lautre Consequenz des Realismus. Was ich wahrhaft erkenne, ist auf formale Weise; bin ich mir also einer Idee bewusst, so muss ich derselben formale Existenz zugestehen.

Digitized by Google

niss im höhern Sinne, weil wir den Grund, das Warum dieser Sätze nicht einsehen. Nur dann erst, wenn wir darüber Rechenschaft zu geben vermögen, warum diess alles so sei, und nicht anders — erst dann ist eine adaequate Erkenntniss in vollem Maasse da. Wir dürfen daher diess Verhältniss demjenigen vergleichen, das Plato zwischen der δόξα ἀληθὴς (der wahren Vorstellung) und der ἐπιστήμη (dem philosophischen Wissen) aufstellt, wo die erstere auch Wahrheit enthält, aber nicht den Grund derselben, die zweite dagegen sich des Grundes mitbewusst ist.

Betrachten wir zuerst die Vernunft oder vernünftige Erkenntniss. Spinoza sagt, es gäbe gewisse Dinge oder Bestimmungen, die allen Wesen gemeinschaftlich und sowohl im Theil, als im Ganzen derselben sind. Auf diese Allgemeinheiten nun beziehen sich gewisse Ideen, die allen Menschen gemeinsam sein müssen; diese Ideen können eben ihrer Allgemeinheit willen nur auf angemessene Weise begriffen werden [1]). Es ist dabei ausdrücklich zu bemerken, dass Spinoza von diesen allgemeinen Ideen (notiones communes), die sich auf etwas wirklich existirendes Allgemeines beziehen, ganz genau die auf der Phantasie beruhenden Universalien und transcendentalen Ideen wie oben bemerkt, die erst ein Product unserer Einbildung sind, und kein Ausdruck wirklicher Wesen, zu unterscheiden weiss. Die letzteren sind abstracter [2]) Natur, also unangemessen, während das ver-

1) Eth. II. prop. 38—40.

2) Hier mag Spinoza's Meinung vom Abstracten seine Stelle finden, die eigentlich oben (pag. 80.) hingehört. Es ist bekannt, dass der Begriff des Abstracten (τὸ ἀκριβὲς, τὸ ἀκριβέστερον) dem Aristoteles entstammt. Nach ihm sucht die Wissenschaft das Allgemeine (τὸ καθόλου), welches das aus den einzelnen Erscheinungen zu gewinnende Wesen der Sache ist; diese Thätigkeit, mittelst der Betrachtung der einzelnen Dinge oder Exemplare zum Begriff der ganzen Gattung aufzusteigen, heisst abstrahiren, wobei von allem Einzelnen das Unwesentliche abgestreift und das bei allen gleiche und zu Grunde liegende Wesen aufgefasst wird. Das Product dieser Thätigkeit ist das Abstractum, welches wissenschaftlich, integrirender Theil des Systems

Digitized by Google

nünftige Denken in Ideen besteht, die sich zwar auf die Körper beziehen, doch stets und für alle Menschen in gleicher Weise gelten und mit dem Bewusstsein verbunden sind, dass sie Wahrheit geben [1]). Die Form der Vernunft besteht dagegen darin, alles, was ist und geschieht, unter der Categorie der Nothwendigkeit, nicht der Zufälligkeit, zu begreifen. Die Vernunft fasst also aus den einzelnen Dingen die allgemeinen realen Bestimmungen d. h. das, worin sie eins und dasselbe sind z. B. die Ausdehnung, und bringt jene gewissermaassen auf diese Bestimmungen zurück, während die Phantasie am Einzelnen als solchem haftet. Diess ist die Auffassung der Dinge an sich und in ihrer Wahrheit, also in ihrer Nothwendigkeit. Schon in seiner ersten Schrift ist Spinoza über diesen wichtigen Punct sehr weitläufig. Alles Wirkliche wird also durch die Vernunft als nothwendig, im Zusammenhange, erkannt, d. h. als aus dem ewigen Gesetze der göttlichen Ursache erfolgend, wie die Vernunft überhaupt die Dinge gewissermaassen unter der Form der Ewigkeit betrachtet, während die Categorie

und auf das Einzelne wieder rückwärts anwendbar ist. Spinoza nun denkt sich die Sache ganz anders. Da jede wahre Idee nach ihm einen correspondirenden Gegenstand in der Wirklichkeit hat, so würde jedes Abstrahiren, d. h. Aufgeben eines eine Eigenthümlichkeit bezeichnenden Theils in der Definition des Einzelwesens den Parallelismus verletzen, der zwischen dem Dinge und seiner Idee, falls diese wahr bleiben soll, nothwendig obwalten muss. Daher geschieht es denn, dass Spinoza abstracte Ideen als falsch oder zu allgemein verwirft; sie sind ihm nicht das, was er sucht — angemessene Ideen, welcher Ausdruck recht eigentlich die Correspondenz bezeichnet, die er will. Aus diesem Grunde ist er denn auch gegen die Sprache misstrauisch und warnt davor, den sprachlichen Begriffen von vorn herein irgend wie Klarheit zuzutrauen, die man vielmehr erst hineinlegen müsse. de Emend. Int. p. 452. — Eth. I, II, prop. 37. p. 109. — de Emend. Intell. p. 432, wo es lautet: Quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur, faciliusque unicuique rei potest affingi: econtra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est. cf. Eth. I, II, prop. 40 schol.

1) Eth. II, prop. 42. 43. — prop. 44 Coroll: de natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Dem: fundamenta Rationis sunt notiones, quae illa explicant, quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei particularis essentiam explicant. —

Digitized by Google

der Zufälligkeit, mit der wir auch Dinge betrachten mögen, auf einem subjectiven Mangel der Einsicht und der Einbildung beruht [1]). In der That und Wahrheit ist nichts zufällig, sondern der menschliche Kurzsinn, dem häufig die zureichende Ursache entgeht, meint deshalb nur fälschlich, es sei dann keine Ursache da. Daraus ergeben sich nun folgende Definitionen: man nennt ein Ding nothwendig entweder seinem Wesen oder seinem Dasein nach; wenn nothwendig seinem Wesen nach, so folgt sein Dasein unmittelbar aus seinem Wesen und seiner Definition; wenn nothwendig dem Dasein nach, so folgt sein Dasein aus einer bekannten wirkenden Ursache nothwendig. Unmöglich ist dasjenige, dessen Definition und Wesen einen Widerspruch enthält oder von dem die Ursache des Daseins fehlt. Zufällig kann etwas nur in Rücksicht auf den Mangel unserer Einsicht in seine Ursache oder sein Wesen genannt werden [2]). Möglich heisst etwas, dessen Dasein zwar seinem eignen Wesen nach keinen Widerspruch enthält, dazusein, oder nicht dazusein, aber dessen Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit von Ursachen abhängt, die uns unbekannt sind, während wir das Dasein desselben fingiren [3]). Daran schliesst sich die Lehre von der zweifelhaften Idee. Der Zweifel ist in der Seele nicht etwa durch irgend ein Ding, das ihn wie eine

1) Von der Einbildung allein hängt es ab, die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen, als des Zukünftigen, als zufällige zu betrachten. Eth. II, prop. 44. Coroll. I. — Daran schliesst sich: Mensuram, Tempus et Numerum, nihil esse praeter cogitandi, sed potius imaginandi Modos. Die weitere Auseinandersetzung giebt die vortreffliche Epist. 29. cf. Des C. Princip. Phil. I. §. 55.

2) Eth. I, prop. 33. pag. 64.

3) De Emend. Int. p. 432. — Epist. 20. Epist. 60. Eth. II, prop. 29. pag. 61.: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. — Eth. III, praefat. pag. 131. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam esse debet ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. —

Digitized by Google

Eigenschaft an sich trüge, hervorgerufen, sondern beruht auf einem Verhältniss von Ideen zueinander, das sich nicht klar herausstellt. Eine einzelne Idee, sie mag wahr oder falsch sein, kann als solche schlechterdings nicht mit Zweifel verbunden sein, sondern es wird derselbe durch eine andre Idee veranlasst, die nicht so klar und bestimmt ist, dass wir durch sie etwas Bestimmtes über jenes Ding, an dem wir zweifeln, schliessen könnten: mit einem Worte, die Idee, welche uns in Zweifel versetzt, ist nicht klar und bestimmt [1]).

Den Schlusspunct dieser ganzen Betrachtung macht die Lehre von der Intuition. Sie beruht auf dem schon bei Des Cartes vorkommenden, bei Spinoza aber in viel praegnanterem Sinne festgehaltenen Satze, dass wir von Gott, dem unendlichen und vollkommenen Wesen, ein positives, allen andern Gedanken zu Grunde liegendes Wissen haben, das von allem andern Wissen unterschieden und unvergleichlich höher ist [2]). Der intuitive Verstand erscheint nun als das Vermögen, aus dieser adaequaten Idee Gottes alles objectiv herzuleiten, wie Gott in seiner Wirklichkeit die Dinge formal hervorgebracht hat; die Idee Gottes ist also im höchsten Sinne constitutiv und Princip des Systems, wie die Verkettung nach der vernünftigen Naturnothwendigkeit die Form desselben bildet.

Es ist nach Spinoza die Grundeigenthümlichkeit unseres Wesens (und er spricht damit seine eigene Grundeigenthümlichkeit aus) das Unendliche positiv, oder was dasselbe sagt, das Positive unendlich zu fassen. Um diess anschaulich zu machen, erinnert er an die sogenannten unendlichen Grössen der Mathematik, die durch keine Zahlenmassen vollkommen ausgedrückt werden könnten, aber nichts desto weniger klar und deutlich von uns eingesehen würden [3]). Aus dieser Betrachtungsweise ist denn auch der berühmte Satz verständlich:

1) De Emend. Int. pag. 443.

2) Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem, adeo ut discrimen inter maximam et praestantissimam creaturam atque inter Deum non aliud sit discrimen, quam quod inter Deum et minimam creaturam est. Epist. 58 tom. I pag. 650.

3) Epist. 29. Epist. 58. pag. 650. Epist. 15. pag. 499.

Digitized by Google

alle Bestimmung ist Verneinung (omnis determinatio negatio)[1]. Spinoza steht auf dem Boden der Unendlichkeit; alle Gränze und Bestimmung verkümmert ihm diese Unendlichkeit und wird daher von ihm als negatives Element angesehen. Der Verstand geht ursprünglich vom Unendlichen, alle Schranken Entbehrenden aus und muss jede Schranke als eine nach der Hand gesetzte Aufhebung der reinen Unendlichkeit ansehen. Daher nun die Sätze, dass man die Dinge auf ewige Weise betrachten müsse, dass man die Dauer als Ewigkeit anzusehen habe — die alle auf jene Grundanschauung zurückführen. Der Satz von dem nothwendigen Causalnexus der Dinge erhält hier seine letzte Klarheit[2].

Wie nun diese innere und reine Idee Gottes uns die Mittel der intuitiven Erkenntniss angiebt, sieht man beim Definiren. Denn auf die Definition kommt es an, welche die innerliche, angemessene Auffassung der Dinge ihrem Wesen nach ist.

Die Bedingungen der richtigen Definition sind nämlich folgende: Wenn man zwischen erschaffnen und unerschaffnen Wesen unterscheidet, so muss, wie sich versteht, die Definition des erschaffnen Wesens die Ursache desselben enthalten[3]; das zweite Erforderniss der Definition ist, dass aus ihr sich alle Eigenthümlichkeiten des Wesens, wenn dasselbe allein und ohne Verbindung mit anderen betrachtet wird, schliessen lassen. Definire ich z. B. den Kreis als diejenige Figur, welche von einer Linie beschrieben wird, deren einer Endpunct fest, deren andrer aber beweglich ist, so habe ich damit die nächste Ursache des Kreises und seine Eigenthümlichkeit zugleich angegeben — die Definition ist richtig. Zur Definition des unerschaffenen Wesens gehört der Natur

1) Spinoza geht (um diess vorauszunehmen) bei diesem Satze, wie sonst auch, vornehmlich von der Körperwelt aus, wo allerdings jede Bestimmung eine Begränzung des unendlichen Raumes, den sich Spinoza mit Des Cartes real denkt, bildet. Daher: figura negatio neque vero aliquid positivum est. Epist. 50 (pag. 634.). Dann: determinatio ad rem iuxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ex eius non esse.

2) Daher sagt Sp. ganz allgemein: naturam divinam ante omnia contemplari debemus. Eth. II, prop. X. Schol. p. 86.

3) De Em. Int. p. 450. Eth. I, prop. VIII. Schol. II, Epist. 64. p. 670.

Digitized by Google

nach theils das Entgegengesetzte, theils dasselbe. Sie muss nämlich so eingerichtet sein, dass sie jede Ursache des unerschaffenen Wesens ausschliesst, dass zweitens das Dasein desselben sich von selbst verstehe, dass sie endlich nichts Allgemeines und Abstractes, sondern nur von der Natur eines Subjects, im Gegensatz des Praedicativen, also im Sinn der ersten Substanz (πρώτη οὐσία) des Aristoteles enthalte, und ausserdem wieder so eingerichtet sei, dass alle Eigenthümlichkeit sich daraus ableiten lässt. Man sieht, der Causalnexus ist dem Philosophen die Hauptsache und wo, wie bei dem unerschaffnen Wesen, eine weitere Ursache wegfällt, will er wenigstens ausgedrückt haben, dass es sich selbst Ursache sei.

Indem so die Definition das Wesen des Dinges wiedergiebt, weist sie zugleich damit auch die Verkettung nach, in der dasselbe sich mit den andern Dingen und der ganzen Natur überhaupt befindet; sie ist systematischer Natur, sie ist ein Theil des Systems, welches in seiner Ganzheit, wie oben bemerkt, das Ganze der Natur wiedergeben und die Einheit darstellen soll, die die Seele mit dem Weltall hat [1]).

Die intuitive Erkenntniss ist also die auf Methode beruhende, welche alles in Eins zusammenfasst, alles auf seine Ursache zurückgebracht enthält und so das Bild der Einheit der Natur in der höchsten Vollkommenheit abspiegelt. Das ist der Sinn der Methode und im Ganzen der Philosophie überhaupt, unsere wahre Erkenntniss der ersten Art, welche die einzelnen Dinge schon unter allgemeine Realbestimmungen fasste, zu einer Erkenntniss der letzteren Art zu machen, die alles in die absolute Einheit erhebt. Auch hier begegnet sich Spinoza mit Des Cartes, nur dass seine Auffassung wieder viel grossartiger und allgemeiner ist. Des Cartes schrieb vor,

1) De Emend. Int. 417. — Ibid. p. 449: Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare, et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem, naturae quoad totam et quoad eius partes.

Digitized by Google

aus jeder Idee das Absolute (wie nach ihnen Leibnitz die zu Grunde liegende Monas) aufzufassen und davon auszugehen; Spinoza fasst aber das ganze System der Erkenntniss zusammen und will alle Ideen auf eine einzige zurückbringen, die so der Quell aller übrigen ist, wie ihr Gegenstand der Urheber der ganzen Natur. Das, sagt er, wird die vollkommenste Methode sein, welche nach der Norm der gegebenen (und zu Grunde gelegten) Idee des vollkommensten Wesens zeigt, welche Richtung die Seele bei ihrem Erkennen zu nehmen habe [1]). Hier schon offenbart sich also der oben angedeutete Character des Spinozismus; die Philosophie, die Erforschung der Wahrheit, geht nicht bloss von der Idee des höchsten Wesens aus, sondern wie im Kreislauf immer wieder auf sie zurück. Der erhabenste und zugleich einfachste Ausdruck dieser Anschauungsweise ist: der endliche wie der unendliche Verstand muss die Attribute Gottes und seine Affectionen begreifen und weiter nichts [2]).

Damit ist die Methode Spinoza's dem Umrisse nach beschrieben, denn dieselbe ihrem Principe nach zu begründen, in ihrer innern Nothwendigkeit zu begreifen, muss nach dem Ausspruche des Philosophen dem eigentlichen System vorbehalten bleiben [3]), in welchem sie dann auch namentlich eine ethische Bedeutung erhält und bei der Lehre von der Substanz und ihren Bestimmungen sogleich unwillkührlich wiederkehren wird. Es muss aber zum Schluss dieser Betrachtung noch besonders darauf aufmerksam gemacht werden, dass Spinoza die Methode des Philosophirens selbst von der Methode der philosophischen Darstellung genau und wesentlich

1) De Emend. Int. pag. 426.

2) Daraus macht Spinoza noch eine weitere Folgerung, die aber von diesem Standpunkt der blossen Methodik noch nicht verständlich ist: Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.

3) De Emend. Int. pag. 431. Interim moneo, me hic essentiam uniuscuiusque perceptionis eamque per proximam suam causam non explicaturum; quia hoc ad Philosophiam pertinet, sed tantum traditurum id, quod Methodus postulat, id est circa quae perceptio ficta, falsa et dubia versetur etc.

Digitized by Google

unterscheidet. Jene, wie wir sahen, ist ihrem Wesen nach analytisch; wir haben die Idee Gottes und sollen aus dieser alles herleiten, welches so geschieht, dass wir von den einzelnen Dingen zu ihrer nächsten Ursache aufsteigen, dass wir also durch Kenntnissnahme alles Einzelnen das Ganze zu begreifen trachten, dessen uns gegebene Idee gleichsam der Rahmen ist, in dem wir die einzelnen Dinge zusammenzufügen haben; denn je mehr wir von den einzelnen Dingen erkennen, desto mehr erkennen wir Gott [1]).

Dagegen ist nun aber die Methode der Darstellung, wie in der Exposition der cartesischen Philosophie, so in dem Hauptwerke, der Ethik, nach der Weise Des Cartes' die bekannte synthetische Weise der Demonstration, in der Axiome und Definitionen vorausgeschickt werden und daran sich Lehrsätze anschliessen, die durch vollständige, oft umständliche, synthetisch-mathematische Beweise gestützt sind. Zwischen diesen Lehrsätzen sind häufig Scholien und Corollarien eingeschoben, die das Vorgetragene mitunter lichtvoll zusammenfassen, mitunter weiter ausführen und wesentlich zum Verständniss des Ganzen dienen. Auch finden sich bald zum Schluss, bald zu Anfang der einzelnen Bücher der Ethik längere von der Strenge der euclideischen Methode abweichende Erörterungen, welche die Aufmerksamkeit des Lesers auf den folgenden Gegenstand critisch zu sammeln oder ihm weitere Gesichtspuncte zu eröffnen oder allgemeinere Uebersichten zu geben bestimmt sind. Man hat wohl diese ganze auf Des Cartes' Vorschriften beruhende Darstellungsweise heftig getadelt; in der That ist sie unangemessen und trocken, aber sie gewährt den Vortheil schneller Uebersicht; sie lässt Vorzüge und Schwächen dieser Philosophie mit aller der Ungeschminktheit und Offenheit erscheinen, welche ihrem Urheber als erste Bedingung der Weisheit gilt. —

1) Eth. pars V. prop. 24. — Demonstr. patet ex Coroll. Prop. 25 part. I.

Digitized by Google

B. Die Lehre von der Substanz (Gott) und ihren Bestimmungen.

Dieser Darstellungsweise gemäss beginnt nun Spinoza mit folgenden Definitionen: Unter Ursache seiner selbst (causa sui) verstehe ich das, dessen Wesen das Dasein in sich schliesst oder das, dessen Natur nicht anders als daseiend begriffen werden kann. 2. Dasjenige Ding wird in seiner Art endlich genannt, das durch ein andres desselben Wesens begränzt werden kann. Der Körper wird z. B. endlich genannt, weil wir immerdar einen andern grössern denken können. So wird das Denken durch ein andres Denken begränzt. Aber der Körper wird nicht durch Denken, noch das Denken durch den Körper begränzt. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, um davon gebildet zu werden. 4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen bildend wahrnimmt. 5. Unter Modus verstehe ich die Affection der Substanz oder das, was in einem Andern ist, wodurch es denn auch begriffen wird. 6. Unter Gott verstehe ich das absolut-unendliche Wesen d. h. die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. 7. Frei wird dasjenige genannt, das nach der blossen Nothwendigkeit seiner Natur ist und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Dasein selbst, insofern es als aus der blossen Definition des ewigen Dinges nothwendig folgend begriffen wird.

Daran schliessen sich einige Axiome oder logische Sätze, die verstandesmässige Realdistinctionen enthalten und dem Wesen nach schon in der Erkenntnisstheorie enthalten sind: Alles, was ist, ist entweder in sich (Substanz) oder in einem Andern (Modus). Das, was nicht durch ein Andres begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden. Aus einer

Digitized by Google

gegebnen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und wenn umgekehrt keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst sie ein. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durcheinander verstanden werden, oder der Begriff des einen schliesst den Begriff des andern nicht in sich. Die wahre Idee stimmt mit ihrem Gegenstande überein. Was als nicht-seiend begriffen werden kann, dessen Wesen schliesst das Dasein nicht ein [1]).

Auf Grund dieser Voraussetzungen, in denen er an Des Cartes überall angeknüpft hat, sucht Spinoza seinen Standpunct zu gewinnen. Zwei Substanzen, heisst es, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein[2]); was aber nichts mit einander gemein hat, kann nicht auseinander folgen [3]), folglich kann keine Substanz von der andern hervorgebracht werden, denn zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur kann es nicht geben [4]). Daraus folgt, dass eine Substanz überhaupt nicht hervorgebracht werden könne, weil es ausser den Substanzen, ihren Attributen und Affectionen überhaupt nichts giebt; dass sie also unendlich sei und ewig [5]). Wenn nun die Substanz nicht hervorgebracht werden kann, so ist sie Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schliesst ihr Dasein ein; es gehört zu ihrer Natur, dass sie existire.

1) Eth. I, Def. Ax. pag. 35—36.

2) Eth. I, prop. 2.

3) Axiom. V.

4) Eth. I, prop. 5. Der Beweis lautet: Gäbe es mehrere Substanzen, so müssten sie entweder nach der Verschiedenheit der Attribute oder nach der Verschiedenheit der Affectionen voneinander unterschieden werden. Wenn das erstere, so wird zugegeben, es gäbe nur eine desselben Attributes. Wenn aber nach der Verschiedenheit der Affecte, da die Substanz der Natur nach ihren Affectionen vorausgeht, so wird sie, wenn man also die Affectionen bei Seite lässt und sie an sich d. h. in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht als sich von einer andern unterscheidend begriffen werden können, d. h. es giebt nicht mehrere, sondern nur eine.

5) Eth. I, prop. 8. Der Beweis wieder durch eine Distinction.

Digitized by Google

So wird aus der Definition der Substanz, dass sie nämlich das sei, was in sich ist und nur aus sich begriffen wird, unmittelbar auf ihr wirkliches Dasein geschlossen [1]).

Diese wie vorläufigen Bestimmungen sind nur der Grund und Boden, womit Spinoza zur Sache kommen will, nämlich zur wahren Idee der Substanz als Gottes. Zu diesem Zweck stellt er den von Des Cartes abweichenden Satz auf, dass, je mehr Realität oder Sein etwas habe, desto mehr Attribute ihm zukommen [2]). Diess schliesst er aus der vierten Definition und folgert nun weiter: wenn jedes Attribut durch sich begriffen werden muss, so erhellt, dass obgleich zwei Attribute als wirklich (realiter) verschieden von einander begriffen werden, d. h. eines ohne Hülfe des andern, wir daraus doch nicht schliessen können, dass sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen begründen. Es gehört nämlich zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute für sich begriffen werde, da alle Attribute, die sie hat, zugleich immer in ihr waren und keines von dem andern hervorgebracht werden konnte, sondern ein jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist daher durchaus nicht widersinnig, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ja nichts ist klarer, als dass jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muss, und je mehr Realität oder Sein es hat, desto mehr Attribute, die sowohl die Nothwendigkeit als die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, habe; und folglich ist nichts klarer, als dass das absolut-unendliche Wesen nothwendig als das Wesen definirt werden muss, welches aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt [3]).

Man sieht, die Möglichkeit, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne [4]), dient zur Einführung der Idee Gottes

1) Eth. I, prop. 7. Aus dem Satze: die Substanz wird nicht hervorgebracht (Coroll. Prop. 6. Eth. I,).

2) Eth. I, prop. 9.

3) Eth. I, prop. 9.

4) Zwar nimmt auch Des Cartes mehrere Attribute Gottes an, aber nicht im speciell-philosophischen Sinne seines Systems, d. h. Attribute der

Digitized by Google

als der absoluten oder wahren Substanz von unendlichen — d. h. unendlich vielen — Attributen. Es ist, sobald diese Idee Gottes eingeführt ist und auftritt, nunmehr leicht nachzuweisen, dass er nothwendig sein müsse [1]), dass ausser ihm es keine andere Substanz geben könne, dass er also einzig, dass er die alleinige Substanz sei. Alles Bisherige diente nur als Einleitung dazu.

Diese Idee des vollkommensten Wesens hat nun zwei Seiten: eine innere, welche eben das Wesen bedeutet, zu sein [2]); dann eine äussere, dass diesem innern Wesen unendlich viele Bestimmungen zukommen, welche ihrerseits wieder doppelt zu fassen sind. Neben dem Dasein Gottes werden also Attribute und Affectionen desselben angenommen, um dadurch die Welt der Endlichkeiten zu erklären, und daher wird die Erörterung des Verhältnisses von apriorischer und aposteriorischer Erkenntniss, welches Des Cartes psychologisch

---

Substanz. Es sind bei ihm die gewöhnlichen der Scholastiker: Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Allgüte u. s. w.

1) Das versteht sich eigentlich von selbst. Spinoza giebt aber, wie Des Cartes auch that, drei Beweise. 1. Indirect: man setze, dass Gottes Wesen sein Dasein nicht einschlösse (Axiom. VII.). Diess ist nach prop. 7. absurd. Also ist Gott. (cf. Des C. Princip. P. I, 14.). 2. Das ist nothwendig, von dem wir keine Ursache angeben können, die sein Dasein verhindert. Solch' eine verhindernde Ursache fehlt bei Gott, also existirt er nothwendig. Dieser Beweis ist dem Sp. eigenthümlich und charakteristisch. 3. Es ist Impotenz, nicht zu existiren; also muss Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, da sein. Aehnlich Des Cartes. — Eth. I, prop. 11.

2) Hier ist recht eigentlich der Kreuzungspunct der cartesischen Philosophie und der jüdischen Jehovahlehre, von dem oben die Rede war. Die Definition des Jehovah statt Exodus III, 14: ich werde sein, der ich sein werde (wie Luther übersetzt.). Philo Iud. sagt ὁ ὤν oder τὸ ὄν. Man kann ebensogut übersetzen: ich bin, der da ist, oder seiend bin ich (Sein ist mein Wesen). Oder: ich bin, war und werde sein, der ich bin, war und sein werde. Die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der hebräischen Sprachform ist hier ein Vortheil. — Des Cartes' Sinn ist nicht, Gottes Wesen ins Sein zu setzen: bei ihm ist das nothwendige Sein nur eine Proprietät Gottes, eine conditio sine qua non, nichts rein Positives.

Digitized by Google

fasste, wieder in die Metaphysik verlegt. Was nun das eine betrifft, das Wesen Gottes als Substanz oder Sein zu fassen, so muss diess als absolute Hypothese und Grundbedingung des Spinozismus angesehen werden: das andre aber, die eigenthümliche Auffassung der Welt in ihrem Verhältniss zu Gott, als ihm immanent, ist der Spinozismus selbst.

Des Cartes sagt, man unterscheide die Substanzen auf reale Weise und zwar so, dass man die eine ohne die andre klar denken könne: demgemäss ist nun Spinoza, da er bei der Definition eines Dinges immer die Ursache desselben mitgenommen haben will, und in den einzelnen Dingen die Ursache ausser ihnen, nämlich in Gott setzt, nicht im Stande, die einzelnen Dinge neben Gott als Substanzen anzuerkennen.

Was sind denn nun die einzelnen Dinge? Hier weicht Spinoza von der Regel Des Cartes' ab, dass man nicht von Modus oder Qualität in Gott, sondern nur von Attributen desselben sprechen könne, weil in ihm keine Veränderung (wie Modus und Qualität voraussetzt) zu begreifen sei [1]). Spinoza setzt die endlichen Dinge als Modi oder Affectionen Gottes und sucht die dadurch gefährdete Idee desselben so zu retten, dass er eben unendliche Modi setzt. Aus Gott, sagt er, folgt Unendliches auf unendliche Weise [2]), wobei die Bedeutung des Wortes unendlich, welches bei Gott an sich, bei Gott in seiner Apriorität, die Bedeutung des Absoluten hat, unvermerkt eine andre geworden ist und sich in eine Fülle aus der Einheit zertheilt.

Da nun aber Endliches nur aus Endlichem geworden sein kann [3]), so bedingt die Thatsache endlicher Dinge die Annahme

1) Princip. Phil. I, 51.

2) Eth. I, prop. 16. mit den drei Coroll. Deus causa efficiens rerum.

3) Eth. prop. 28. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari nisi ab alia quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum.

Digitized by Google

einer ins Unendliche fortlaufenden Reihenfolge und Kette des Endlichen, so dass sich zwei Welten oder Weltanschauungen ergeben, die Welt der einer absoluten Substanz einerseits, und dieser gegenüber aber mit ihr als Ursache [1]) unauflöslich verknüpft und auf ihr gänzlich beruhend, die Welt der wandelbaren, endlichen Dinge.

Erstere ist das Resultat der Realauffassung des Substantiellen: die Modalbetrachtung giebt das Verhältniss der Substanz zu den Endlichkeiten: der von Des Cartes so genannte Vernunftbezug (distinctio rationis) fasst das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen, wie wir denn oben gesehen haben, dass Spinoza der Vernunft (im engeren Sinne) die Auffassung der allgemeinen oder thatsächlichen Dinge zuschreibt [1]). Diess sind nun die Attribute, von denen der Substanz nach jenem (apriorischen) Satze, dass Unendliches aus ihr folgen müsse, unendlich viele beigelegt werden. Nach der Hand finden sich aber nur die aus Des Cartes bekannten zwei: Denken und Ausdehnung. Attribut ist nämlich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen bildend wahrnimmt: nun nimmt der menschliche Verstand nur das Denken und die Körperwelt, welche durch die Ausdehnung verstanden wird, wahr: also reducirt sich die unendliche Menge der Attribute auf zwei — d. h. für uns Menschen, da man nicht behaupten kann, dass die Substanz grade nur diese zwei überhaupt habe [2]).

---

1) Auf diese Weise kann man die cartesische Unterscheidung von distinctio realis, distinctio modalis und distinctio rationis (Princip. Phil. I, §. 60—62.) wovon oben gehandelt wurde, hier bei Spinoza wiederfinden. Diese Distinctionen sind, wie natürlich, auf Gott bezogen, dabei vereinfacht, aber auch wesentlich geändert. Am deutlichsten sieht man hier den Ursprung des Sprachgebrauches von ratio bei Sp.

2) Iacobi meint wirklich (über die Lehre des Spinoza p. 190—192.), dass Spinoza der Substanz überhaupt nur zwei Attribute zuschreibe und sich nur aus Furcht gehütet habe, diesen Satz klar hinzustellen. Sollte der kühne Wahrheitsforscher in der That diese Meinung selbst seinen Freunden im brieflichen Verkehr haben verbergen müssen — eine Meinung, die er Eth. I, prop. 16 Demonst. ausdrücklich wieder-

Digitized by Google

Das Ineinsfassen Gottes mit der Welt, der Akosmismus unseres Philosophen beruht auf dem Parallelismus oder besser auf der Identität des Begriffes der verstandesmässigen Ursache und des realen Grundes, die beide durch causa ausgedrückt werden. Gott ist daher nicht mehr bloss, wie bei Des Cartes, die verständige allgemeine Ursache der Welt, sondern zugleich auch der Realgrund, gleichsam der Stoff derselben. An sich betrachtet ist Gott sein eigner Grund (causa sui), der also in sich zugleich ist und durch sich selbst begriffen wird, womit auch seine Freiheit ausgesprochen ist, welche darin besteht, nur nach der Nothwendigkeit seiner eignen Natur zu sein und durch sie allein zur Wirksamkeit bestimmt zu werden; während alles andre nothwendig oder vielmehr gezwungen d. h. nicht durch sich selbst, sondern von einem ihm Fremden bestimmt, wirkt [1]).

Näher bestimmt nun Spinoza das Wesen Gottes als des nothwendig-existirenden Wesens folgendermaassen [2]): 1. Es muss ewig sein. Denn wenn ihm eine bestimmte Dauer beigelegt würde, so würde jenes Wesen ausser dieser bestimmten Dauer als nicht existirend oder als kein nothwendiges Dasein in sich begreifend aufgefasst werden, welches der Definition widerspricht. Wie sein Wesen, so ist sein Dasein eine ewige

holt ableugnet, indem er die sechste Definition des ersten Buchs anzieht? Wahrlich, wer so weit gegangen ist, Gott mit klaren Worten ein ausgedehntes Wesen zu nennen, kann ihm auch unendlich-viele Attribute dreist absprechen, die ja überdiess Niemand verlangt und die auch Des Cartes, welcher doch ein guter Katholik sein will, nicht setzt. Wenn also Sp. jenen Satz oder jene Meinung, die ihm Iacobi beilegt, nicht ausspricht, so muss wohl ein ganz andrer Grund dabei obwalten. Offenbar hat das Uebergewicht, welches die Idee der Totalität des Göttlichen über die Annahme, wir besässen eine adaequate Erkenntniss Gottes, davonträgt, obigen Widerspruch herbeigeführt, der unlösbar erscheint. Hegel und Schleiermacher berühren diesen Punkt nicht, — stimmen jedoch Iacobi schwerlich bei.

1) Eth. I, prop. 29. prop. 82. Appendix.

2) Epist 40. tom. I, pag. 592—93.

Digitized by Google

Wahrheit [1]). 2. Es ist einfach. Denn bestände es aus Theilen, so müssten diese der Natur und der wahren Erkenntniss nach dem aus ihnen zusammengesetzten Ganzen vorhergehen, welches auf ein, seiner Natur nach ewiges Wesen nicht passt. Daraus folgt denn unmittelbar, dass Gottes Dasein und sein Wesen eins und dasselbe sind [2]), oder diejenigen Attribute, welche Gottes ewiges Wesen ausdrücken, drücken zugleich sein ewiges Dasein aus d. h. eben darin, worin sein Wesen, besteht auch sein Dasein. Daraus ergiebt sich wieder die Unveränderlichkeit Gottes: denn wenn seine Attribute sich dem Dasein nach äuderten, so müssten sie auch nach obigem Satze dem Wesen nach sich ändern, was bei dem ewigen Wesen nicht stattfinden kann [3]). 3. Das nothwendige Wesen kann ferner nicht als bestimmt oder begränzt (determinatum), sondern nur als unendlich angenommen werden. Begränzung würde seiner unendlichen Existenz widersprechen. 4. Es muss untheilbar sein. Denn wenn es theilbar wäre, so müssten die Theile desselben entweder die Natur der absolut-unendlichen Substanz behalten oder nicht. Wenn das erstere, so würden mehrere Substanzen derselben Natur entstehen, was nach einem früheren Satze unmöglich ist; wenn das zweite, so würde danach die unendliche Substanz einmal aufhören können zu sein, was auch unmöglich ist. Daraus sieht man denn auch, dass man, wenn man einem solchen Wesen Unvollkommenheiten beimisst, man sofort in Widersprüche geräth: nehmen wir Mangel oder Veränderung in seinem Wesen oder Dasein an, so werden wir immer dazu kommen, ihm Nichtexistenz oder Nichtnothwendigkeit der Existenz beizulegen, welches

1) Eth. I, prop. 19. Schol.

2) Eth. I, prop. 20.

3) Ibid. Coroll. II. Eth. I, prop. 12. prop. 13. Corollarium und Scholium dieses Satzes sind sehr unterrichtend; sie lauten: Ex his sequitur, nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem. — Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita.

Digitized by Google

der Definition widerspricht. 5. So sagen wir denn, dass das, was ein nothwendiges Dasein an sich trägt, keine Unvollkommenheit an sich habe, sondern die reine Vollendung ausdrücke. 6. Ferner, weil nur aus der Vollkommenheit es sich ergeben kann, dass ein Wesen durch eigne Hinlänglichkeit und Macht besteht, so folgt, wenn wir setzen, ein nicht alle Vollkommenheit ausdrückendes Wesen könne bestehen, dass auch ein die ganze Vollkommenheit ausdrückendes Wesen bestehen müsse. Denn wenn ein mit geringer Macht ausgerüstetes Wesen durch sich bestehen kann, wieviel mehr ein mit höherer Macht ausgerüstetes.

So ergiebt sich denn, um die Sache in ihrer Totalität zu fassen, dass nur ein einziges Seiendes existiren könne, dessen Dasein zu seinem Wesen gehört, nämlich nur jenes Seiende, welches alle Vollkommenheit in sich schliesst und Gott genannt wird. Wird nämlich ein solches Seiendes gesetzt, zu dessen Wesen das Dasein gehört, so kann dasselbe keine Unvollkommenheit, muss vielmehr alle Vollkommenheit nach obiger Entwicklung in sich schliessen und es wird demgemäss ein solches Wesen mit Gott identisch sein, der alle Vollkommenheit und keine Unvollkommenheit besitzen soll. Auch könnte es nicht etwa ausser Gott sein, sonst müsste ein doppeltes nothwendiges Sein existiren, was absurd wäre. So giebt es denn nichts ausser Gott, und Gott allein ist es, der ein nothwendiges Dasein in sich schliesst [1]).

Man sieht, dass sich Spinoza allmählig in regelmässiger Entwicklung von der vorerst ganz abstract gefassten Vorstellung des Seins, der Causa sui, zur adaequaten Idee des wirklichen Gottes erhoben hat: man könnte diess die Ascension seiner Metaphysik nennen; die andre Seite nun anlangend, so gewinnt der Philosoph den Uebergang von diesem Unendlichen zum Endlichen, von dieser Vollkommenheit zum Unvollkommenen, vom Sein zum Werden, vom Schöpferischen zum Geschaffenen oder Hervorgebrachten — ein Uebergang,

1) Eth. I, prop. 14. 15.

Digitized by Google

der im Allgemeinen oben schon bezeichnet wurde, — durch die Verstandescategorie der nothwendigen Folge aus Gott, wobei freilich, wie schon bemerkt, das absolut-Eine zu einer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit umgesetzt werden muss. Der Satz lautet: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise (oder in unendlichen Moden, infinitis modis) d. h. alles, was dem unendlichen Verstand sich darbieten kann, folgen [1]). Statt eines Beweises fügt Spinoza hinzu, dass, da nach der Definition die göttliche Natur unendliche Attribute habe, von denen auch jedes eine unendliche Wesenheit in seiner Art (in suo genere) ausdrücke, nothwendig daraus Unendliches auf unendliche Weise d. h. alles dem Verstande in seiner unendlichen Fassungsgabe zugängliche, folgen müsse.

Diess ist also jene andere Seite des göttlichen Wesens: es ist nicht nur seine eigne Ursache (causa sui), sondern auch wirkende Ursache alles dessen, was der Verstand auffasst. Es versteht sich von selbst, dass Gott dabei nicht von aussen gezwungen oder veranlasst sein kann, da es für ihn kein Ausser ihm giebt [2]), sondern dass er nach den Gesetzen seiner Natur und deren Vollkommenheit allein wirkt [3]), welches nicht etwa so zu verstehen ist, als ob er auf Willensbeschluss wirke; denn der Wille bedarf immer noch einer andern ihm fremden Ursache, von der er zum Dasein und Handeln berufen wird; bei Gott kann diess nicht stattfinden, und indem er frei wirkt, wirkt er zugleich nothwendig — nach den Gesetzen seiner unwandelbaren Natur [4]).

---

1) Eth. I, prop. 16. Coroll. I.

2) Eth. I, prop. 16. Coroll. II. Deum causam esse per se, non vero per accidens. — Coroll. III. Deum esse absolute causam primam.

3) Eth. I, prop. 17. Deus ex solis naturae legibus et a nemine coactus agit. — Coroll. 1: Hinc sequitur 1) nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem, excitet ad agendum. Coroll. II. sequitur 2) solum Deum esse causam liberam, Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit et ex sola suae naturae necessitate agit. Adeoque solus est causa libera. —

4) Epist. 49. tom. I, pag. 630.

Digitized by Google

Grade so nun, wie Gott Ursache seiner selbst ist, ist er Ursache der Dinge, so dass dieselben nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr Wesen oder ihre Essenz von ihm ableiten [1]). Ein Wesen ausser Gott kann nicht gedacht werden: Gott ist die immanente, nicht die transcendente (transiens) Ursache der Dinge [2]), die nicht durch sich sondern durch Gott begriffen werden und also nichts anders sind, als die Affectionen der Attribute Gottes oder die Modi, welche Gottes Attribute auf bestimmte und begränzte Weise (certo et determinato modo) ausdrücken [3]).

Diess Verhältniss der Dinge zu Gott ergiebt denn auch, dass es in der ganzen Welt nichts zufälliges giebt [4]), sondern alles aus göttlicher Nothwendigkeit zu einer gewissen Art der Existenz und der Wirkung bestimmt ist [5]), dass also die Dinge in keiner andern Ordnung und Weise haben hervorgebracht werden können, als sie in der That hervorgebracht sind [6]); denn könnte das geschehen, so müsste auch die Natur Gottes, aus der alles nothwendig fliesst, eine andre sein können, als sie ist, was doch widersinnig wäre. Vielmehr ist Gottes Macht sein Wesen selbst, und daher alles nothwendig, was aus seiner Macht fliesst und in seiner Macht steht, d. h. alles überhaupt, was geschieht, ist nothwendig so geschehen.

---

1) Eth. I, prop. 24. Coroll. Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam ut res incipiant existere, sed etiam ut in existendo perseverent sive (ut termino Scholastico utar), Deum esse causam essendi rerum. — Prop. 25 Schol. Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est; res particulares (Coroll.) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. 11, prop. 4. 5. Schol.: Etsi unaquaeque res ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.

2) Eth. I, prop. 18.

3) Eth. I, prop. 25 cf. oben.

4) Eth. I, prop. 29.

5) Eth. I, prop. 36.

6) Eth. I, prop. 33.

Digitized by Google

Alles das nun, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, nennt Spinoza die gewordne Natur — natura naturata — im Gegensatz der hervorbringenden Natur — natura naturans — welches Gott selbst ist, insofern er als freie nach eignen Gesetzen wirkende Ursache begriffen wird. [1]).

Erinnert man sich des angeführten Grundsatzes, dass aus einer gegebenen begränzten (determinata) Ursache nothwendig eine Wirkung erfolgt und umgekehrt aus einer gegebenen begränzten Wirkung sich eine begränzte Ursache folgern lässt [2]), welche Folgerung sich bis ins Unendliche fortsetzen lässt, so scheint diess in Widerspruch mit jenem Satz zu stehen, wonach Gott die immanente Ursache der Dinge ist und wieder damit, dass alles, was begränzt oder bestimmt ist, von Gott so bestimmt sein soll [3]). Spinoza hilft sich nun in der Weise, dass er erklärt, das Endliche könne zwar nicht aus der absoluten Natur Gottes folgen, aber doch aus einem Attribut desselben, sofern es auf irgend eine Weise afficirt betrachtet [4]) oder sofern es durch eine endliche und bestimmte Modification modificirt würde [5]). Spinoza will also offenbar dieses ungeheure Problem, das Unendlich-eine und Absolute mit dem ins Unbestimmt-unendliche fortgehenden Endlichen zu verknüpfen, dergestalt lösen, dass er das Endliche für nichts an sich Wahres, sondern für ein blosses Erzeugniss

1) Eth. I, prop. 29. Schol.
2) Axiom. III. part. I. Eth. — Eth. I, prop. 28.
3) Eth. I, prop. 26. — Coroll. prop. 24 ejusd.
4) Eth. I, prop. 28. Demonstr.
5) Eth. II, prop. 6. Coroll. Eodem modo eademque necessitate res creatae ex suis (Dei) attributis consequuntur et concludantur etc. — Eth. II, prop. 10 Coroll. Schol. res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. — Eth. I, prop. 28. Dem. Id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius attributorum Dei produci non potuit.

Digitized by Google

unserer mangelhaften Erkenntnissweise hält. Er erkennt also im Grunde genommen die Endlichkeit, deren wechselvolle Gestaltungen ins Unbegränzte fortlaufend gedacht werden müssen, neben Gott als dem absoluten Wesen nicht an: er spricht von endlichen und bestimmten Dingen nur zu dem Zweck, sie als solche in die reine absolute Unendlichkeit aufzuheben, welche das Ziel der Philosophie ist. Man kann demgemäss behaupten, dass seine Metaphysik, insofern sie nicht von Gott in seinem adaequaten Wesen, sondern von seinem Verhältniss zu den endlichen Dingen handelt, mehr ein blosser Auslaufspunkt des Denkens sei. Die eigentliche Metaphysik reducirt sich auf die Lehre von der Gottheit.

Anders nun, als mit den Affectionen, verhält es sich mit den Attributen Gottes. Spinoza hält an dem Satze der alten Logik fest, dass das Ding gleich sei der Summe seiner Merkmale und setzt daher Gott als identisch mit (allen) seinen Attributen [1]). Zwei dieser letzteren, Ausdehnung und Denken [2]), sind uns zugänglich [3]) und drücken das Wesen Gottes auf eine zwar einseitige, sonst aber entsprechende, d. h. unendliche und untheilbare Weise aus. Wenn daher von der Ausdehnung und dem Denken Gottes als Attributen desselben die Rede ist, so muss darunter etwas ganz anderes verstanden werden, als von Denken und Ausdehnung im gewöhnlichen Sinne [4]). Die Substanz als solche kann in sich weder

1) Eth. I, prop. 19. Dem. Per Dei attributa intelligendum est id, quod Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id quod ad substantiam pertinet. cf. Eth. I, prop. 19.

2) Eth. II, prop. 1 und 2.

3) Epist. 27. tom. I. pag. 524.

4) Epist. 41. tom. I. p. 597. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia maior non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicetur, quandoquidem eius natura nihil tale exigit, quae in extensione sola existit, hoc est in certo genere entis: quo respectu tantum determinata aut indeterminata, imperfecta aut perfecta dicenda est. Et quandoquidem

Digitized by Google

getheilt noch unterschieden werden. Zwar muss ein jedes Attribut derselben für sich begriffen werden [1]), aber obgleich die beiden sich wesentlich von einander unterscheiden d. h. eines nicht ohne Hülfe des andern aufgefasst wird, so dürfen wir doch nicht daraus auf verschiedene Substanzen schliessen, sondern jedes drückt nur die Realität und das Sein der einen Substanz aus. Jene beiden Attribute sind also nur verschiedne Seiten eines und desselben Wesens und drücken im Grunde nur ein unzertrennliches Ding — Gott — aus, so dass es gleichgültig ist, unter welchem seiner beiden (uns zugänglichen) Attribute es betrachtet wird [2]), weil denkende Substanz und ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, die man bald unter diesem, bald unter jenem Attribute fasst.

Den Beweis aber, dass Denken und Ausdehnung Attribute Gottes sind, führt Spinoza auf folgende Weise: Die einzelnen Gedanken sind Modi, welche Gottes Natur auf bestimmte

---

Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, eius etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit; eo quod eius natura alias determinata et deficiens esset. Haec quum ita se habeant, sequitur, non nisi unum Ens, Deum scilicet, posse esse, quod propria vi existit. Si enim verbi causa ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque Extensio ad Deum pertinebit aut aliquid erit quod aliquo modo Dei naturam exprimit; quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. Hocque, quod pro lubitu de Extensione dicitur, de omni eo, quod ut tale statuere volemus, affirmandum quoque erit.

1) Eth. I, prop. 10. — Et Schol.: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit (also gleiche Berechtigung der verschiednen Attribute); sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.

2) Eth. II, prop. 7 Schol.

Digitized by Google

und begränzte Weise ausdrücken, wie nach einem frühern Satze erhellt. Danach nun muss Gott ein Attribut zukommen, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schliesst und begreift. Diess ist das unendliche Denken, der intellectus infinitus, welches also eins der unendlich-vielen Attribute Gottes ist und aus sich das einzelne und bestimmte Denken hervorgehn lässt. Dieser Satz, wird hinzugefügt, ist auch daraus klar, dass wir uns ein unendliches denkendes Wesen vorstellen können, von dem leicht zu zeigen ist, dass es mit Gott eins sein muss, sofern er als denkend aufgefasst wird. Ganz dasselbe gilt nun von der Ausdehnung [1]).

Die Frage endlich, warum wir nur zwei und grade diese zwei Attribute der Substanz erkennen, hängt mit der Theorie des menschlichen Wesens zusammen und führt daher auf den folgenden Abschnitt, welcher die Lehre von Gott nach dieser Seite fortzusetzen hat [2]).

C. Vom Menschen.

Wir haben betrachtet, wie Des Cartes das menschliche Wesen ansah. Er brachte alle seelische Thätigkeit aufs Denken zurück, wofür er den Spott erfahren musste, von Gassendi als „o mens" angeredet zu werden; aber neben dieser philosophisch-apriorischen Auffassung gab es bei ihm noch eine physiologische, die vom Körperlichen ausgehend, materialistische Bestimmungen in die Seelenlehre brachte. Die Theorie von der Zirbeldrüse ward als das Auskunftsmittel bezeichnet, wodurch sich Des Cartes über die Einheit zwischen Seele und Leib verständigte. Spinoza nun lässt diese

1) Eth. II, prop. 1. Demonstr. — prop. 2.

2) Spinoza knüpft an seine Lehre von Gott eine scharfsinnige und höchst glückliche Polemik gegen anthropomorphistische Auffassungen desselben durch die Theologen. Append. l. I, Eth.

Digitized by Google

Lehre von der Zirbeldrüse fallen, worüber er sich in der Vorrede zum fünften Theil der Ethik ausspricht. Er macht geltend, dass wer einen klaren und bestimmten Begriff davon habe, was Denken sei, dieses Denken unmöglich mit einem Theile des Ausgedehnten, mit Ausdehnung überhaupt in solch' eine sinnliche Einheit bringen könne.

Denken und Ausdehnung bleiben ihm unverknüpfbar, grade weil sie untrennbar sind. Beide drücken in ihrem reinen Wesen Gott aus; sie sind im Grunde eins; stellt man sich aber auf den Standpunct der Ausdehnung, so bringt Gott nur Ausgedehntes hervor; tritt man dagegen auf die Seite des Denkens, so ist Gott die Quelle nur der Ideen oder des idealen Seins [1]). Mit andern Worten, das Ausgedehnte kann nur als Modus der ausgedehnten (formalen); das Denken nur als Modus der denkenden (idealen) Substanz betrachtet werden [2]), oder die Modi eines jeden Attributs haben Gott, sofern er nur unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, und nicht insofern er unter einem andern betrachtet wird, zur Ursache.

Wie nun in Gott Denken und Ausdehnung nur ein und dasselbe, die Substanz, ausdrücken, so ist auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses ausgedehnten Modus ein und dasselbe Ding, das aber auf zwei Arten ausgedrückt wird [3]). So ist z. B. der in der Natur seiende Kreis und die Idee dieses seienden Kreises, die auch in Gott ist, ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute aufgefasst wird. Mag man daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern begreifen, so werden wir nur eine und dieselbe Folge (ordinem) oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen d. h. dieselben Dinge wie wechselweise (invicem) und parallel folgend finden. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der körperlichen Dinge, wie aus dem vierten Grundsatze des ersten Theils erhellt, da die Idee jeder Wirkung von der Er-

1) Eth. II, prop. 5. 2) Eth. II, 6.
3) Eth. II, prop. 7. schol.

Digitized by Google

kenntniss der Ursache abhängig ist. So lange also die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir das ganze System der Natur und die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären, und sofern man die Dinge als Modi der Ausdehnung betrachtet, muss man auch das ganze System der Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung begreifen [1]).

Dass aber nur zwei Attribute Gottes von seinen unzähligen, auf die wir aus der Idee Gottes schliessen müssen, erkannt werden, liegt in der Natur der menschlichen Seele [2]). Diese nämlich geht mit ihrer Erkenntniss nur auf das, was die Idee des wirklich-existirenden Körpers einschliesst oder was sich aus dieser Idee schliessen lässt; das Wesen der Seele besteht darin, die Idee des wirklich-existirenden Körpers zu sein und es kann sich demgemäss ihre Erkenntniss nur auf diese Idee des existirenden Körpers und was daraus folgt, beziehen. Nun schliesst diese Idee des Körpers keine andere Attribute Gottes ein, als Ausdehnung und Denken; denn ihr Gedachtes, der Körper, hat wie oben berührt, Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung allein betrachtet wird; sofern die Idee aber ein Modus des Erkennens ist, hat sie Gott zur Ursache, sofern er nur als denkende Substanz betrachtet wird. So ist also klar, dass die menschliche Seele, oder die Idee des menschlichen Körpers ausser diesen zweien keine andre Attribute Gottes in sich schliessen oder ausdrücken könne. Auch kann aus diesen beiden Attributen und deren Modi kein weiteres Attribut Gottes geschlossen oder begriffen werden [3]).

Freilich ergiebt sich daraus eine eigne Schwierigkeit [4]). Wenn der Satz: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, aus dem Wesen Gottes als der Ursache sowohl der Ideen als

1) Eth. II, prop. 6. Spinoza fügt hinzu, diess meine er auch von den andern Attributen, Eth. II, prop. 7. schol.
2) Epist. 66. tom. I. p. 673 sehr wichtig.
3) Eth. I, prop. 10.
4) Die auch ein Freund Sp.'s auffasste. Epist. 65—68.

Digitized by Google

der Dinge abgeleitet wird, so scheint man folgern zu dürfen, dass in der Welt, deren nur eine sein kann, wie sie sich durch Denken und Ausdehnung ausdrücken lässt, sich unzählige andere Attribute Gottes ausdrücken, die in gleicher Weise, wie Ausdehnung und Denken mit einander, so mit Ausdehnung und Denken unzertrennlich, wenn gleich für den Verstand deutlich unterscheidbar, verknüpft wären. Diess giebt Spinoza in der That zu; nur dürfe man nicht weiter gehen und sagen, unsre Seele müsste ein Bewusstsein dieser unendlichen Attribute haben, die sich in jedem Modus ausdrücken, nicht der Ausdehnung und des Denkens allein [1]), denn da gelte der Unterschied, dass zwar jedes Ding im unendlichen Verstande Gottes auf unendlich viele Arten (infinitis modis) ausgedrückt sei, dass jene unendlichen Ideen jedoch, wodurch es ausgedrückt werde, eine und dieselbe Seele eines einzelnen Dinges nicht bilden können, sondern deren unendlich viele, da keine dieser unendlichen Ideen in Verbindung mit einer andern stehe, sondern jede sich nur auf ein einzelnes Ding, das sie ausdrückt, beziehen kann. Dieser Ausweg nun, den Spinoza nimmt, ist insofern ein gefährlicher, als man in der That nicht weiss, was man aus den unendlichen Seelen machen soll, die sich auf die unendlich-vielen Attribute so beziehen, wie die menschliche Seele auf die Ausdehnung. Bleibt man bei der Idee des Modus stehen, so ist klar, dass, da jeder Modus alle Attribute Gottes in sich schliessen soll, er auch unendliche Seelen enthalten muss, von denen aber nur eine, die auf's Ausgedehnte bezügliche, uns zum Bewusstsein kommt, während Gott das Bewusstsein unzähliger hat.

Weder über diesen Punct, noch darüber, wie man sich jenen unendlichen Verstand Gottes zu denken habe, der alle unendlichen Attribute in Eins fassen müsste, lässt sich Spinoza weiter aus: er hält sich vielmehr an die Thatsache, dass dem Menschen nur das Körperliche und Geistige, letzteres als paralleler Ausdruck des Körperlichen, gegeben sei, von

1) Epist. 68. t. I, pag. 676.

Digitized by Google

denen er nach Des Cartes das erstere auf die Ausdehnung, das letztere aufs Denken zurückbringt [1]).

So begründet auch er die Lehre vom Menschen durch den dem Des Cartes entnommenen Fundamentalsatz: der Mensch denkt [2]). Des Cartes leitete davon als dem ersten und festesten der Erkenntniss sein ganzes System ab; im gewissen Sinne kann man diess selbst von Spinoza sagen, insofern das Denken zu einem Attribut Gottes erweitert wird, man dadurch zur Ausdehnung als dem andern göttlichen Attribute kommt und diese Attribute uns dem Begriff Gottes, auf den alles ankommt, annähern. Freilich ist in der Darstellung der Ethik die Sache umgekehrt und das Wesen Gottes an sich wird voraus erörtert.

Von dem Satze nun, dass der Mensch denkt, ergiebt sich das Wesen desselben nach einer zweifachen Richtung: 1) in seinem realen Sein, 2) in seinem idealen Seinsollen. Der erste dieser Theile zerfällt wieder in zwei Abschnitte, von denen der eine (a) von der Erkenntniss handeln und auf die Lehre vom Körper Rücksicht nehmen muss, da auf ihn unser Erkennen geht; der andere (b) weist nach, wie ein Leiden, nämlich die Affecte, beim Menschen stattfinden. Der zweite Haupttheil (c), handelt dann von der Kraft und von der Besiegung der Affecte durch die Macht des thätigen Erkennens und wird von Spinoza die Lehre von der Knechtschaft und von der Freiheit genannt.

Dabei ist zwar die von Des Cartes angewandte Kategorie von Thätigkeit und Leiden zu Grunde gelegt, aber doch anders gewendet worden. Bei jenem waren nur das Wollen (oder Urtheilen) und die darauf gerichteten Ideen Thätigkeit; alle andern Ideen und die Affecte Leiden; wogegen Spinoza

1) Modi cogitandi, ut amor cupiditas vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius datur cogitandi modus. Eth. II, Axiom. 3.

2) Axioma 2 post II, Eth. Homo cogitat. Man erinnere sich dabei des Satzes: cogitationis nomine intelligo id, quod nobis consciis in nobis fit. —

Digitized by Google

zuerst das Wollen unter die Ideen fasst und von den Ideen sowohl, wie von den Affecten die einen als Thätigkeiten, die andern als Leiden bezeichnet.

a. Vom Erkennen und seiner Identität mit dem Wollen.

Bei Des Cartes hatte, wie wir sahen, das Denken einen entschiedenen Vorrang; demgemäss ward Gott von ihm vorzugsweise als denkende Substanz aufgefasst; bei Spinoza aber erlangt die Ausdehnung, die mit dem Denken zu Gottes Attribut wird, völlige Ebenbürtigkeit [1]). Die Folge dieses Parallelismus, der als einer der durchgreifendsten Unterschiede vom Systeme Des Cartes' und als eine ganz besondre Eigenthümlichkeit Spinoza's angesehen werden muss, ist, dass das Denken einen Inhalt eben an der Ausdehnung oder vielmehr am Ausgedehnten erhält, dergestalt, dass, wie die einzelne Idee das Gegenbild eines ausgedehnten Modus ist, die Seele oder die Summe der Ideen an dem Körper, dessen Seele sie ist, ihren Gegenstand besitzt [2]). So erhält das Denken eine doppelte Bedeutung: zuerst in seiner Idealität erscheint es als Modus Gottes, der denkenden Substanz; dann aber auf seinen Inhalt, den Körper bezogen führt es in die Welt der Ausdehnung, die in ihrer Ausgedehntheit als Modus der Gottheit verstanden werden muss.

Es wird nun die menschliche Seele als Theil des unendlichen Verstandes Gottes definirt; und wenn wir sagen, die Seele erkenne diess oder jenes, so meinen wir nichts anderes, als dass Gott, nicht in seiner Unendlichkeit, sondern insofern er durch die Natur der menschlichen Seele verstanden wird (explicatur) oder inwiefern er das Wesen der menschlichen Seele bildet, diese oder jene Idee habe; aber wenn wir sagen,

1) Ja, man könnte sagen, sie erlange das Uebergewicht; das Denken richtet sich nach ihr als ein ὕστερον; für jedes Attribut, wie wir oben sahen, ist eine besondre gleichsam nachträglich auffassende Idee als Gegenbild da.

2) Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis. Eth. II, prop. 11.

Digitized by Google

dass Gott diese oder jene Idee habe, nicht nur insofern er die Natur der menschlichen Seele bildet, sondern sofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Idee eines andern Dinges hat, so meinen wir damit, dass die menschliche Seele etwas zum Theil oder auf unangemessene Weise (inadaequate) erkenne [1]), so dass wir also ein Theil eines denkenden Wesens, Gottes, sind, von dem einige Gedanken ganz, andre nur zum Theil unsre Seele bilden [2]); eine Erklärung, die zwar vom höchsten Standpunct der göttlichen Idee aus darüber Aufschluss giebt, wie Spinoza sich das Wesen der menschlichen Erkenntniss, auch insofern dieselbe unangemessene Vorstellungen hat, dachte, aber unerklärt lässt, wie doch Ideen, die in Gott ganz und ungetheilt sind, in der Seele des Menschen getheilt und somit verstümmelt erscheinen können.

Andrerseits aber muss man, fährt Spinoza fort, um das Wesen der Seele zu verstehen, den Gegenstand derselben, den Körper, in seiner Eigenthümlichkeit auffassen [3]). Geschähe diess nicht, so würde man das Specifische und Unterscheidende der menschlichen Seele nicht zu finden vermögen, da im Allgemeinen alles Körperliche beseelt ist [4]), und die Beschaffenheit der körperlichen den Massstab der seelischen Beschaffenheit liefert. So lenkt Spinoza, um die seelische Thätigkeit zu erforschen, zur Betrachtung des menschlichen Körpers ein, den er aber nicht als lebendigen Organismus, sondern nach der Anleitung der oben angeführten Sätze Des Cartes' und der zu jener Zeit überhaupt gewöhnlichen mechanischen Betrachtungsweise als ein Aggregat von atomenähnlichen, einfachsten Theilchen ansieht.

Von letzteren, die nur in Hinsicht auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterschieden werden [5]), ausgehend, steigt er zu dem auf, was er

1) Eth. II, prop. 11. schol.
2) De Emend. Intell. p. 441. tom. II.
3) Eth. II, prop. 13 et scholion.
4) Omnia quamvis diversis gradibus animata sunt.
5) Eth. II, Lemma I—III. (p. 90—92.): Corpora ratione motus et

Digitized by Google

den zusammengesetzten Körper oder das Individuum nennt [1]), in dem sich Hartes, Weiches und Flüssiges unterscheiden lässt [2]) — er meint damit also animalische Körper — und das eben auf der mechanischen Zusammensetzung und Cohaerenz jener Urtheilchen beruht. Solch ein Individuum kann im Ganzen und im Einzelnen in Bewegung gerathen; nichtsdestoweniger bleibt die Einheit der das Individuum ursprünglich bildenden Körper bestehen und mit ihr das Wesen des Individuums selbst [3]). Steigt man nun weiter auf, d. h. denkt man sich, wie hier ein Gebilde aus einfachsten Körpern gedacht wurde, eine höhere Zusammensetzung solcher schon zusammengesetzter Gebilde, so wiederholen sich alle bisherigen Gesetze und es lässt sich vielfache Aenderung und Bewegung eines solchen Wesens denken, ohne dass die Natur desselben aufhörte, dieselbe zu sein [4]). Und so, fügt Spinoza hinzu, kann man bis ins Unendliche fortgehen und gelangt zuletzt zu der Vorstellung, dass die ganze Natur ein Individuum sei, dessen Theile, d. h. alle Körper auf unendlich viele Weise variiren, ohne dass das Individuum selbst im Ganzen sich verändert [5]). Man erkennt darin wieder die Rückkehr des cartesischen Satzes, dass die Welt aus einem sich

quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. — Omnia corpora in quibusdam conveniunt. — Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio et illud iterum ab alio et sic in infinitum.

1) Cum corpora aliquot eiusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur. Definit. post Axiom. II. Eth. II, pag. 92.

2) Corpora quorum partes secundum magnas superficies invices incumbunt, dura; quorum autem partes secundum parvas, mollia; et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo. Axioma III. Eth. II, pag. 92.

3) Lemma IV. Eth. II, pag. 92.

4) Lemma V. ibid. pag. 93.

5) Eth. II. Lemma VII, schol.

Digitized by Google

immer gleichbleibenden Quantum von Materie und Bewegung bestehe.

Der menschliche Körper wird dieser Anschauungsweise gemäss als ein aus zahlreichen (plurimis) flüssigen, weichen und harten Individuen zusammengesetztes Wesen erklärt, die ihrerseits vielfach zusammengesetzt sind und von fremden Körpern auf die verschiedenartigste Weise afficirt werden. Es bedarf zu seiner Erhaltung, da ein fortwährendes Gehen und Kommen von Theilchen stattfindet, sehr vieler fremder Körper, von denen er fortwährend gleichsam wieder hergestellt werden muss; ebenso wirkt er seinerseits nach Aussen und kann fremde Körper vielfach in Bewegung setzen und bestimmen [1]). In Bezug auf die Erkenntniss bemerkt näher Spinoza, dass, wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers von einem fremden Körper dahin bestimmt wird, an einen andern weichen Theil häufig anzustossen, er dessen Oberfläche verändert und ihm gleichsam gewisse Spuren des wirkenden fremden Körpers aufdrückt [2]), wo er ohne Zweifel unter dem weichen Theile das Gehirn, unter dem flüssigen aber die Lebensgeister, nach Des Cartes die subtilissimae partes sanguinis versteht, welche die Sinneneindrücke auf's Gehirn fortpflanzen.

So wird der menschliche Körper auf die angegebene Art als auf mechanischer Zusammensetzung beruhend und in der mannichfaltigsten Weise von fremden Körpern afficirt gedacht. Wenn das letztere geschieht, so ist klar, dass die Idee davon, wie wir afficirt werden, nicht nur die Natur des menschlichen Körpers selbst, sondern zugleich auch die des fremden afficirenden Körpers in sich schliessen muss [3]). Es wird die Seele also, so oft ihr Körper auf solche Weise afficirt wird,

1) Eth. II, Postul. I—VI.

2) Ibid. Postul. V.

3) Eth. II, prop. 16. Coroll. I—II. Hinc sequitur primo Mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere. Sequitur secundo, quod ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis naturam indicant, quam corporum externorum naturam indicant, quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui.

Digitized by Google

da bei der Affection unser Körper und der fremde integrirende Elemente der Erkenntniss sind, den fremden Körper als wirklich existirend oder als ihr gegenwärtig sich vorstellen müssen, bis ein anderer Affect eintritt, der die Existenz oder Gegenwart jenes ersten fremden Körpers ausschliesst [1]). Es kann auch die Seele fremde Körper, selbst dann, wenn sie nicht existiren oder gegenwärtig sind, doch als gegenwärtig betrachten, indem sie sich nämlich jenen ihren Affect vorstellt [2]).

Solche Vorstellungen, die wir als Bilder der Imagination (rerum imagines) bezeichnen [3]), müssen nun sehr wohl von den das Wesen ausdrückenden Ideen unterschieden werden, zu denen sie sich wie Aeusserliches und Indirectes zu Innerm und Directem verhalten. Die Idee des Petrus z. B., die das Wesen der Seele des Petrus ausmacht (constituit), drückt das Wesen des Körpers des Petrus selbst direct aus, und hat Dasein nur so lange, als Petrus selbst da ist,

1) Ibid. Prop. 17.

2) Ibid. Prop. 17, Coroll. Mens corpora externa a quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, veluti praesentia essent. Demonstr. Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana mutant, unde fit, ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant et ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt et consequenter ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens iterum cogitabit, hoc est, Mens iterum corpus externum ut praesens contemplabitur; et hoc toties, quoties Corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrant. Quare quamvis corpora externa, a quibus Corpus humanum effectum semel fuit, non existant, Mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur.

3) Eth. II, prop. 18. Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur. Bei dieser Gelegenheit giebt Sp. Auskunft über das Gedächtniss, im darauf folgenden Scholion. Hinc clare intelligimus, quid sit Memoria. Est enim nil aliud, quam quaedam concatenatio idearum naturam rerum quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum Corporis humani.

Digitized by Google

während die Idee, die ein Anderer z. B. Paulus, von Petrus hat, vielmehr die Beschaffenheit des Körpers des Paulus, als die Natur des Petrus selbst, auf den sie sich bezieht, anzeigt und demgemäss auch ohne des Petrus Dasein oder Gegenwart bestehen mag [1]).

Was nun die Idee, welche das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, betrifft, so nimmt Spinoza keinen Anstand, im schroffsten Gegensatze mit Des Cartes zu erklären, dass dieselbe nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt sei. Jede dieser Ideen bezieht sich aber nicht etwa auf einen Theil des Körpers an sich allein [2]), sondern auf die Affectionen, die der Körper erleidet, da die menschliche Seele weder sich noch den Körper anders erkennt und von seiner Existenz weiss, als dadurch, dass sie die Ideen der Affectionen hat, die er erleidet [3]). So sind wir, um das Wesen der menschlichen Seele zu erforschen, zunächst auf ihren Körper gekommen, von da aber kommen wir auf die Affectionen, die dieser wiederum erleidet. Es ist dabei klar, dass die Idee irgend einer Affection des menschlichen Körpers weder die adaequate Erkenntniss von Theilen des Körpers oder vom ganzen Körper, noch auch die eines fremden Körpers in sich schliesst. Solch' eine adaequate Erkenntniss aller Theile des Körpers und somit des Körpers selbst, sowie des fremden afficirenden Körpers ist allein in Gott, der von unendlichen Ideen zugleich afficirt wird, und jegliche Sache eher in ihrer Individualität und ihrem Fürsichsein als in ihrem Verhältniss zu einem Andern erkennt, während der Mensch die Idee der Dinge eher in ihren Beziehungen, als in ihrem Wesen an sich auffasst [5]). Diese Ideen also der Affectionen des

1) Eth. II, prop. 17. schol.
2) Eth. II, prop. 15.
3) Eth. II, prop. 19. prop. 23.
4) Ibid. prop. 24. prop. 27.
5) Prop. 26. Dem. Quatenus exterum corpus Individuum est, quod ad Corpus humanum non refertur, eius idea sive cognitio in Deo est, quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis exteri adaequata

Digitized by Google

menschlichen Körpers, vermittelst welcher allein die Seele sich von der wirklichen Existenz fremder Körper, so wie von ihrer eignen überzeugt, sind insofern sie sich nur auf die menschliche Seele beziehen, nicht klar und bestimmt, sondern verwirrt, wie sie denn als der blossen Einbildungskraft angehörend bezeichnet wurden, und es folgt daraus, dass die menschliche Seele, da sie sich nicht anders als durch die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt, weder von sich selbst noch von ihrem Körper noch von fremden Körpern eine angemessene, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniss habe, so lange sie nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur (ex communi naturae ordine) die Dinge wahrnimmt. Aus dieser äusserlichen, dem zufälligen Begegnen mit den Dingen entnommenen Erkenntniss kann man auch nur sehr unvollkommne Schlüsse über die Dauer des eignen und fremder Körper ziehen, da uns der Grund der Erhaltung und Zerstörung unbekannt bleibt, weshalb so betrachtet die Dinge als zufällig erscheinen, obgleich sie diess an sich, wie schon oben gezeigt wurde, keineswegs sind [1]).

Wie nun einerseits das Unangemessene, Verstümmelte

---

cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani Corporis habet, sive idea affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. Daran schliesst sich das Coroll. Prop. 26: Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet. Ferner prop. 28: Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae. Im Scholion heisst es: Idea quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta.

1) Prop. 29. Coroll. et schol. — Prop. 30. — Prop. 31. — Prop. 30. Coroll. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum. Nam praeter hoc (nämlich ausser dieser verwirrten, falschen Betrachtungsweise) nullum datur contingens. Es bedarf kaum bemerkt zu werden, dass diese Bemerkung Sp.'s von äusserster Wichtigkeit für seine Metaphysik sei.

Digitized by Google

und damit Fehlerhafte solcher Ideen keinen positiven Grund hat, sondern grade in einem Mangel und im Unzureichenden der Erkenntniss besteht [1]), so muss andrerseits das an sich Allgemeine in der Erkenntniss, welches also dem Körper des Erkennenden mit fremden Körpern gemeinschaftlich ist [2]) und im Theile sowohl, als im Ganzen sich findet, Gegenstand nur angemessner Erkenntniss sein, da sich ein Mangel dabei nicht denken lässt. Nennt man diese Erkenntniss des Allgemeinen Vernunfterkenntniss, so lautet dieser Satz: alle Vernunfterkenntniss ist wahr. Und da, die Dinge als zufällig anzusehen, auch nur einen Mangel der Erkenntniss voraussetzt, so wird die Vernunft dagegen den nothwendigen Zusammenhang erkennen [3]).

War es ferner ein Satz der Metaphysik, dass die einzelnen Dinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, sondern sowohl ihrem Dasein als Wesen nach auf ihn bezogen werden müssen, so ergiebt sich, dass die Idee eines jeden Körpers d. h. eines existirenden einzelnen Gegenstandes unausbleiblich die Idee des ewigen und unendlichen Wesens, Gottes, mit sich führt [4]). Diese Erkenntniss Gottes und von Gott aus muss aber eine adaequate sein, da sie eine allgemeine d. h. Vernunfterkenntniss ist; sie kann

1) Eth. II, prop. 33.: Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur. Der Beweis wird indirect geführt. Prop. 34. Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est. Demonstr. Cum dicimus dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus quam quod in Deo, quatenus nostrae Mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter nihil aliud dicimus quam quod talis idea sit vera. — Prop. 35.

2) (pag. 172.). Man vergleiche Des Cartes' Princip. Phil. I, §. 31.

3) Eth. II, prop. 41—42. prop. 44.

4) Propositio 45. Im Scholion heisst es: Hic per existentiam (rei cuiuscunque) non intelligo durationem, hoc est existentiam quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. — — Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex alterna necessitate naturae Dei sequitur.

Digitized by Google

auch Niemandem entgehen, da sie sich aus jeder Idee einer körperlichen Affection, die wir haben, ableitet und dazu gleichsam den Hintergrund bildet. Die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche in jeder andern Idee liegt, ist aber stets angemessen und vollkommen [1]). Von diesem Standpunkt aus, dass das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit das allerbekannteste und erste unserer Seele als solcher ist, muss man, weil alles in Gott ist und durch ihn begriffen wird, die adaequate Erkenntniss alles übrigen ableiten [2]). Die menschliche Erkenntniss hat sich also genau der innern Ordnung der Natur anzuschliessen; die Theorie des Wissens ist in höchster Harmonie mit dem Gesetze des Seins, wie der Parallelismus der realen und idealen Welt in jenen Satz sich fasste, dass die Ordnung und Verbindung der Ideen und der Dinge identisch sei.

Hier erhellt denn auch der wichtige Umstand, dass wer die wahre Idee hat, zugleich weiss, dass er die wahre Idee habe und daran nicht zweifeln könne. Die wahre Idee ist die Idee in Gott und insofern wir dieselbe haben, sind wir ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes, dessen Untrüglichkeit in seinem Wesen liegt und daraus auf adaequate und intuitive Weise von uns erkannt wird [3]).

1) Prop. 47. — Schol. eiusd. prop. Hinc videmus Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare — de cuius praestantia et utilitate in quinta Parte (der eigentlichen Ethik) erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant, ut corpora, et quod nomen Deus iunxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur etc.

2) Prop. 46. — Dem.: Demonstratio praecedentis propositionis Universalis est et sive res ut pars, sive ut totum consideretur, eius idea sive totius sit sive partis, Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est adeoque erit haec cognitio adaequata.

3) Eth. II, prop. 43. Qui veram habet ideam, simul scit se veram ha-

Digitized by Google

Identität von Erkennen und Wollen.

Des Cartes hatte der menschlichen Seele zwei Arten von Aeusserungen beigemessen, das Erkennen (percipere) und das Wollen (velle), die einander entgegengesetzt wurden, insofern jenes als eine Function des Leidens, diess als eine Function der Thätigkeit von ihm angesehen wird; Spinoza thut den ungeheuren Schritt, Erkennen und Wollen für identisch zu erklären. Er knüpft — nur dadurch ist es möglich — an Des Cartes' Definition des Willens an, der denselben als Urtheilskraft d. h. als ein Vermögen, seine Erkenntniss zu bejahen oder zu verneinen, erklärt hatte, und weist, da auch er das Wollen für weiter nichts gelten lässt, auf eine sehr einfache Weise nach, dass es sich in der That von dem blossen Erkennen nicht unterscheide, weil das Gewisse oder Ungewisse unserer Erkenntniss nicht etwa von einer irgend woher stammenden Zustimmung, sondern von der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Ideen abhange [1]). Die Gewissheit liegt also in der Wahrheit selbst, die sich und ihr Gegentheil, den Irrthum, offenbart — die Wahrheit aber ist in der Idee, welche somit allein über sich zu urtheilen d. h. zu wollen vermag [2]).

Die nächste Folge dieses Satzes ist dann, dass wie eine absolute Macht des Erkennens abgelehnt wurde und die Ideen immer nur als an die göttliche Nothwendigkeit geknüpfte, einzeln bestimmte Modi erscheinen, so eine besondere Willens-

---

bere ideam nec de rei veritate potest dubitare. — Im Scholion: Nemo qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelliget? hoc est quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit?

1) Des Cartes' Satz, man könne auch gegen besseres Wissen fehlen, ist also beseitigt. Spinoza hält sich zum socratischen οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει.

2) Eth. II, prop. 49. In Mente nulla datur volitio sive affirmatio sive negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

Digitized by Google

kraft d. h. ein Wille als eine einheitliche Seelenkraft entschieden geleugnet wird und nur einzelne Willensacte (volitiones) übrig bleiben, die eben mit den einzelnen Ideen zusammenfallen. Demnach giebt es in der Seele keinen absoluten Willen, sondern sie wird diess oder jenes zu wollen, stets von einer Ursache bestimmt, die ihrerseits auch von einer Ursache bestimmt ist, und diese wiederum von einer andern und so fort ins Unendliche [1]).

Dadurch wird nun auch die sogenannte Willensfreiheit unmittelbar aufgehoben, deren Schein dadurch entsteht, dass die Menschen sich wohl ihrer Handlungen bewusst sind, aber nicht der übrigens immer vorhandenen doch oft verborgenen Gründe ihrer Handlungen [2]). Es ist in der That unmöglich, dass Spinoza, der jede Einwirkung der Seele auf den Körper leugnet [3]), das Denken aber nach dem Gesetz der reinen Causalität vor sich gehen lässt, einen besondern Willen, der etwa nach Zwecken handelte, annähme. Consequent wäre gewesen, den Willen ganz zu leugnen, welches wenigstens unter der eben angeführten Form geschieht, dass er mit dem Denken zusammenfalle.

So sieht man, dass der Parallelismus des Realen und Idealen, welcher von der Philosophie Des Cartes' durch die in dessen Schule mit Recht gerühmte scharfe Trennung des Geistigen und Materiellen nur dunkel vorgezeichnet war, und für den innern Ausbau des Systems Spinoza's eines der allerwichtigsten Momente ist, hier folgerichtig in einen Determinismus der ganzen Seelenthätigkeit endet, welcher die Ethik mit der Metaphysik in unmittelbaren Zusammenhang bringt. Doch muss, ehe dieser Zusammenhang erwogen wird, noch eine andre Verknüpfung jener beiden Gebiete, die für Spinoza nur ein einziges sind, aufgefasst werden.

1) In Mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. — Eth. II, prop. 48. Eodem modo, fügt Sp. hinzu, demonstratur in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc.

2) Eth. I, Append.

3) Eth. III, prop. 2.

Digitized by Google

b. *Von den Affecten* [1]).

Um die Affectenlehre Spinoza's zu verstehen, muss man einerseits auf das zurückgehen, was Des Cartes über diesen Gegenstand gesagt hat, andrerseits aber den allgemeinen Standpunct unseres Philosophen selbst vor Augen haben, welcher war, nachzuweisen, wie eine Einheit des Menschen mit Gott bestehe und wie sie zu bewerkstelligen sei, insofern sie noch nicht bestehe. Um nun diesen Punct zu erreichen und aufzuklären, wird jene cartesische Kategorie von Thätigkeit und Leiden der Seele benutzt, die auf den Menschen überhaupt übertragen wird. Hat aber Des Cartes das Thätige in den Willen, das Leiden in das Erkennen (sofern es nicht Willenserkenntniss ist) gesetzt, so muss freilich bei Spinoza, der Willen und Erkennen verschmolzen hat, eine andre Deutung jener Begriffe eintreten.

Jedes Ding, sagt Spinoza, sucht soviel ihm möglich ist, in seinem Sein zu verharren [2]). Jedes Sein ist nämlich ein bestimmter Ausdruck der göttlichen Macht, und das Streben, diess Sein zu erhalten, das actuelle Wesen oder die Macht der Dinge selbst, die gesteigert oder vermindert werden kann [3]). Wir steigern unsere Macht, wenn in oder ausser uns etwas geschieht, dessen adaequate und vollständige Ursache wir sind — dann handeln wird; wir leiden dagegen und unsere Macht vermindert sich, wenn in und um uns etwas erfolgt, dessen Ursache wir nur zum Theil sind [4]). Diess auf die

---

1) Eth. pars III und IV.

2) Eth. III, prop. 6.

3) Eth. III, prop. 7.: Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

4) Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur et etiam aliis, qui eiusdem agendi potentiam nec maiorem nec minorem reddunt. (postul. I. Eth. III.). — Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex

Digitized by Google

Seele allein angewandt, ergiebt, dass dieselbe thätig ist, insofern sie adaequate und confuse Ideen besitzt und zwar um so stärker, je mehr unangemessene Ideen in ihr sich finden, so dass also von einem Leiden der Seele nur insofern die Rede sein kann, als sie etwas hat, welches eine Negation in sich schliesst, eben die unangemessenen Ideen, und insofern sie als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne anderes nicht klar und bestimmt erkannt werden mag [1]).

Wieder parallel damit geht das Körperliche, in dem der Ursprung der Affecte liegt. Der (körperliche) Affect nämlich entsteht, wenn der Körper thätig ist oder leidet, so dass es also thätige Affecte und Affecte des Leidens giebt, je nachdem die Macht des Körpers in der Affection gesteigert oder verringert wird [2]). Sind wir die adaequate Ursache eines Affects, sagt Spinoza, so sind wir thätig, wo nicht, so leiden wir. Bezieht man nun diese, zunächst und eigentlich körperlichen Affecte auf die Seele, in welchem Sinne man — diess ist für das Verständniss des Folgenden wichtig, auch von Affect schlechthin statt von der Idee des Affects zu reden pflegt, so erscheint er als ein Leiden des Geistes (animi pathema), nämlich als eine verwirrte Idee, durch welche die Seele die grössere oder geringere Existenzkraft ihres Körpers oder eines Theils desselben, gegen früher, bejaht, und durch deren Vorhandensein sie mehr an diess, als an ein anderes

---

nostra natura aliquid sequitur, cuius non nisi partialis causa sumus. Definit. II Partis III Eth.

1) Eth. III, prop. — Prop. III: Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent. Scholion. Videmus itaque passiones ad Mentem non referri nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit sive quatenus consideratur naturae pars quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi: et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad Mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est, de sola Mente humana agere.

2) Per affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur iuvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas.

Digitized by Google

zu denken bestimmt wird [1]). Diese Beziehung nun der körperlichen einander entgegengesetzten Affectionen auf die Seele als Affecte, ist der Grund eigenthümlicher psychologischer Zustände und Kämpfe, von denen gleich die Rede sein wird.

Das allgemeine Streben in seinem Sein zu verharren, ohne Rücksicht dabei auf irgend eine Dauer, also das unendliche Selbsterhaltungsstreben wird die Begierde (cupiditas) genannt, die auf die Seele zugleich bezogen, aber ohne mit Bewusstsein verbunden zu sein, Trieb (appetitus) heisst. Dieser Affect ist also weiter nichts, als das Wesen des Menschen selbst, insofern es aus irgend einer gegebenen Affection zum Handeln bestimmt gedacht wird [2]). Lust ist derjenige Affect, wodurch die Seele zu grösserer Vollkommenheit, Traurigkeit der, wodurch sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht [3]). Diese Veränderungen der Seele geschehen, wie sich versteht, parallel mit den körperlichen, weil die Idee alles dessen, was die thätige Kraft des Körpers vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt, auch die Denkkraft der Seele in eben dem Maasse vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt, wie überhaupt der Werth der Ideen und die actuelle Denkkraft sich nach dem Werthe des Objects, des Körpers richtet [4]).

---

1) Explicat. Affect. General. p. 197. tom. II.

2) Eth. III, prop. 9. Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo Esse perseverare infinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. Im Scholion: Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiri potest nempe: Cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse iudicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, appetimus atque cupimus. — Def. Affect. pag. 188. tom. II.

3) Eth. III, prop. 11. Schol. Explicat. Affect. p. 184.

4) Eth. III, prop. 11. — Cum — supra dixerim, Mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat.

Digitized by Google

Diese drei Affecte nun, Begierde, Lust und Traurigkeit, werden als Grundaffecte bezeichnet, von denen der eine die allgemeine Richtung auf Thätigkeit angiebt, die andern Anticipationen des Mehr oder Weniger in unserm Wesen sind [1]). Bemerkenswerth ist hier der Unterschied von Des Cartes, dessen Buche de passionibus übrigens diese Betrachtungsweise doch wieder entnommen ist. Des Cartes hat, seinen eigenen Vorschriften entgegen, dass man bei Naturdingen nach einem Zweck nicht fragen dürfe, einen teleologischen Erklärungsgrund für die Leidenschaften aufgestellt, dass sie uns nämlich zu dem Zwecke gegeben wären, um gewisse Vorstellungen festzuhalten, deren Erhaltung für uns nützlich ist. Ueberhaupt sei ihr Wesen, auf das uns Nützliche oder Schädliche (Gute und Schlimme) zu gehen, wobei die Natur von selbst uns darüber belehre, was nützlich und schädlich sei. Man sieht, es ist bei ihm das Denken, die Vorstellung, die Erkenntniss das Prius, der die Leidenschaft erst folgt und nachsteht; Spinoza lässt aber seinem Causalitätsprincip getreu [2]) den Affect selbst als Prius vorausgehen und nach ihm erst sich unsere Idee davon und überhaupt von dem uns Nützlichen und Schädlichen bestimmen. Daher sagte er also, dass wir nichts wollen und begehren, weil wir es für gut erachten, sondern gerade im Gegentheil erachten wir darum etwas für gut, weil wir es suchen, wollen und begehren [3]). Es ergiebt sich dabei von selbst, dass das Gute ein rein-subjectives ist und das Gute als das Subjectiv-nützliche definirt werden muss [4]).

Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. tom. II, pag. 198.

1) Explic. Gen. Affect. p. 185.

2) Hier erscheint auch wieder die oben angedeutete Praeponderanz des Körperlichen. M. vergl. pag. 155.

3) Man vergleiche pag. 187.

4) So schon Cogitata Metaphysica Cap. VI, pag. 105. tom. I: Res sola considerata neque bona dicitur neque mala sed tantum respective ad aliam; ideoque unaquaeque res diverso respectu eodemque tempore bona et mala potest dici. — Bonum et malum non nisi respective dicuntur (de Emend. Int. pag. 407. tom. II.). — Bonum et malum quod attinet,

Digitized by Google

Hatte Des Cartes ferner sechs Grundleidenschaften angenommen, so hat Spinoza die Theorie insofern sehr vereinfacht, dass er Liebe auf Lust, Hass auf Traurigkeit zurückführt, die Bewunderung zurücksetzt und so nur die obengegenannten drei übrigbehält, von denen er die Begierde wieder mehr hervorhebt als Des Cartes und somit zu der von Kant später wieder aufgenommenen Aristotelischen Ansicht zurückkehrt.

Die Seele strebt sowohl als klar denkende wie als verwirrt denkende in ihrem Sein sich zu behaupten [1]); daraus ergiebt sich, dass sie soviel als möglich das zu imaginiren sucht, was die thätige Kraft des Körpers vermehrt und unterstützt [2]), mit der ja wieder ihre eigene Kraft Hand in Hand geht; sie die Seele wird daher auch ihre Einbildung von dem abwenden, welches ihre und des Körpers Macht vermindert oder hemmt [3]). Daraus ergeben sich die wichtigen Affecte der Liebe und des Hasses. Die Liebe ist Lust, von der Idee der äussern Ursache begleitet [4]). Hass ist Traurigkeit, von der Idee der äussern Ursache begleitet. Dieses Wesen der Liebe und des Hasses ist der Grund, warum der Liebende nothwendig das Geliebte um sich haben und erhalten will, warum im Gegentheil der Hassende den Gegenstand seines Hasses von sich zu entfernen und umzubringen trachtet [5]).

---

nihil positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus (Eth. IV, pag. 202.). — Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes. Def. I und II. Eth. IV, pag. 203. — Unusquisque ex suo affectu iudicat seu aestimat quid bonum quid malum quid melius quid pejus et quid denique optimum quidve pessimum sit. Eth. III, prop. 39. Schol.

1) Eth. III, prop. 9.

2) Eth. III, prop. 12. — Prop. 13. 4) Prop. 11.

3) Bei dieser Gelegenheit polemisirt Sp. gegen Des Cartes' Definition der Liebe, dass sie sei voluntas amantis se iungendi rei amatae, worin nicht das Wesen, sondern nur eine Eigenthümlichkeit (proprietas) der Liebe ausgesprochen sei. Es ist das wieder ein Kämpfen gegen ein teleologisches Element.

5) Amor nihil aliud est, quam Laetitia concomitante idea causae externae

Digitized by Google

So giebt es im Menschen einen doppelten Kampf, zuerst der activen und passiven Affecte miteinander, sodann der Affecte überhaupt mit dem reinen Denken. Die Vermittlung zwischen beiden Kampfeszuständen geben die thätigen Affecte, insofern dieselben ins reine Denken, welches insofern als der höchste Affect der selbstbewussten Lust erscheint, emporgehoben werden können; wogegen die passiven Affecte, die sich auf Verminderung unseres Seins beziehen, ganz ausgeschlossen werden müssen. Der erstere Kampf lässt sich nun in seinen allgemeinen Erscheinungen auf Gesetze zurückführen, die eine Statik des Seelenlebens abgeben: der andre aber liefert die Ethik, wo es nicht mehr auf die Betrachtung der blossen psychischen Spannung abgesehen ist, sondern darauf, Vorschriften für die Ueberwindung der Affecte überhaupt und zur Rückkehr ins reine Denken d. h. in Gott, zu gewinnen; in dessen Idee, wie wir sehen werden, das Denken und der reine Affect eins geworden sind.

Statik der Affecte.

Spinoza hat nicht weiter auseinandergesetzt, wie er die Affecte der Lust und Liebe näher sich denke, in deren Definition, dass vermittelst ihrer die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergehe, doch ein Widerspruch liegt — der Widerspruch nämlich, wonach der Affect immer als ein Leiden der Seele oder eine verwirrte Idee bezeichnet wird, andrerseits es nun doch heisst, dass Lust und Liebe unsere Thätigkeit erhöhen. Einerseits sind also diese Affecte die Begleiter, gleichsam die andre Seite adaequater Ideen, andrerseits werden sie selbst unangemessne Ideen genannt, in welcher letzterer Eigenschaft sie die Befähigung empfangen, den andern Affecten des Leidens gegenüberzutreten.

Der Mensch findet sich wie beim gewöhnlichen Erkennen, so bei seinen Affecten im Kampf mit dem Universum [1]). Ein

et Odium nihil aliud quam Tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III, prop. 13. schol. Man vergl. pag. 186. tom. II.

1) Res unaquaeque potest esse per accidens causa Laetitiae Tristitiae vel cupiditatis.

Digitized by Google

gewisses Maass der Kraft, sein Erhaltungsstreben, setzt er den auf ihn von allen Seiten eindringenden Kräften der andern Naturwesen entgegen: dieses Streben ist sein Sein, seine Kraft, seine Begierde, Lust und Seligkeit; insofern er aber überwunden wird, tritt Nichtsein, Ohnmacht, Traurigkeit ein. Gut ist daher alles, was ihm in seinem Sein hilft und ihn fördert; schlecht, was ihn in seiner Kraft herunterbringt und ihm Widerstand leistet, so dass diese Begriffe, wie schon oben bemerkt, noch schärfer wie bei Des Cartes die Bedeutung des subjectiv- oder besser individuell-Nützlichen und Schädlichen empfangen [1]).

Das Affectenleben wird theils durch die Imagination, als durch dasjenige Vermögen, auch Vergangnes und Abwesendes vorzustellen [2]), ins Unendliche variirt, theils durch den Umstand, dass wir uns neben dem Affecte noch immer eine Vorstellung dessen machen können, wodurch er hervorgerufen wird. Aus dem erstern Umstande entspringen Hoffnung, die unbestimmte Lust, welche aus dem Bilde einer zukünftigen oder vergangnen ihrem Ausgange nach noch ungewissen Sache kommt, ferner Furcht als die entsprechende unbestimmte Unlust; Sicherheit (securitas) und Verzweiflung, die Steigerungen der Hoffnung und der Furcht, endlich Freude (gaudium) und Gewissensbisse, die sich auf Vergangnes so beziehen, wie Hoffnung und Furcht auf die Zukunft [3]). Daraus alsdann, dass unsere Affecte von der Vorstellung der Ursachen derselben begleitet werden mögen, also aus der Liebe und dem Hasse, ergiebt sich wieder eine eigenthümliche Wiederumkehr von der Liebe und dem Hasse aus zu neuer Lust und neuer Trauer, da sich der stets freuen wird, welcher den Gegenstand seiner Liebe erhalten oder den Gegenstand seines Hasses untergehen sieht; und umgekehrt der, welcher den Gegenstand seines Hasses erhalten und den seiner Liebe umkommen sieht, traurig sein muss [4]). So kann

1) Man vergl. pag. 190.
2) Eth. III, prop. 18.
3) Eth. Pars III pag. 187—188. Def. XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII.
4) Eth. III, prop. 19 und 20.

Digitized by Google

denn auch die Liebe per accidens Ursache der Trauer, der Hass per accidens Ursache der Lust sein, was zu den mannigfachsten Mischungen der Affecte Anlass giebt.

Es ergeben sich nun folgende Definitionen von Affecten, die Spinoza auf einfache Weise aus der angegebenen Grundanschauung ableitet [1]). Neigung ist Lust begleitet von der Idee dessen, was per accidens Ursache der Lust ist. Abneigung ist Traurigkeit, begleitet von der Idee dessen, was per accidens Ursache der Traurigkeit ist [2]). Gunst ist Liebe gegen Jemanden, der einem Andern wohlthat. Missgunst (indignatio) ist Hass gegen Jemanden, der einem Andern Ubeles that [3]). Vorliebe (existimatio) ist, von Jemandem vor Liebe zu gut denken. Verachtung, von Jemandem aus Hass zu schlimm denken [4]), so dass also Vorliebe und Verachtung Wirkungen oder Eigenschaft des Liebens und Hassens sind. — Neid ist Hass, insofern er den Menschen so erfasst, dass er durch eines Andern Glück traurig wird und durch eines Andern Unglück zur Freude kommt [5]). Mitleid ist Liebe, sofern der Mensch sich am Glück eines Andern freut und über eines Andern Unglück sich betrübt [6]). Demuth ist Traurigkeit, die dadurch entsteht, dass der Mensch seine Ohnmacht oder Schwäche betrachtet [7]). Die Reue ist Traurigkeit begleitet von der Idee einer That, die wir aus freiem Willen begangen zu haben meinen [8]). Stolz ist, von sich aus Eigenliebe zu gut zu denken [9]). Ruhm ist Lust über eine Handlung, von der

1) Diess ins Einzelnste zu verfolgen, würde zu weit führen: nur das Wichtigere soll hervorgehoben werden.
2) Def. VIII u. IX pag. 187. Eth. III.
3) Eth. III, Definit. XIX und XX pag. 189.
4) Eth. III, Def. XXI und XXII pag. 189.
5) Ebendaselbst Def. XXIII.
6) Ebend. pag. 190 Def. XXIV.
7) Ebend. Def. XXVI.
8) Ebend. pag. 190. Def. XXVII. Die Reue beruht also auf einer reinen Fiction (vergl. Eth. II, prop. 35. Schol. und pag. 120 ds. Abhandlung). —
9) Ebend. pag. 191. Def. XXVIII.

Digitized by Google

wir das Lob Anderer erwarten. Niedergeschlagenheit ist, von sich vor Traurigkeit zu gering denken [1]). Schaam ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer Handlung, über die wir den Tadel Anderer erwarten [2]). Spinoza unterscheidet sehr wohl davon die Schaamhaftigkeit, welche Furcht vor der Schaam ist und die den Menschen zurückhält, Unanständiges zu begehen. Dieser steht die Schaamlosigkeit gegenüber. Damit sind die hauptsächlichsten Affecte, die sich aus Lust und Trauer ableiten, angeführt, und es wird zu denen übergegangen, die aus der Begierde kommen sollen. Dahin gehören die Sehnsucht [3]), die auf dem Gedächtniss fusst; Wetteifer, der aus der Begierde Andrer neben unserer Begierde entsteht [4]); Dankbarkeit, d. h. Streben, dem wohlzuthun, welcher uns Wohlthat erwiesen [5]); Wohlwollen oder Streben, dem wohlzuthun, über den wir Mitleid empfinden [6]); Hass oder Begierde, die durch Hass uns treibt, Jemandem Böses zu thun [7]); Rache und Grausamkeit [8]), Furcht oder Begierde ein grösseres Uebel durch ein kleineres zu meiden [9]), Kühnheit oder Begierde etwas zu thun, was Andre unter gleichen Umständen zu thun sich hüten würden [10]). Die Humanität (humanitas) zählt Spinoza auch zu den Affecten, indem er sie mit der Bescheidenheit

1) Ebend. pag. 192. Def. XXIX und XXX. Sp. macht dabei folgende tiefsinnige Bemerkung: Hi affectus, Humilitas et Abiectio, rarissimi sunt; nam natura humana in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur (aus ihrem Selbsterhaltungsstreben — vide Prop. 15 et 34. Eth. III) et ideo qui maxime credantur abiecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

2) Ebend. Def. XXXI. Sp. setzt hinzu: quia fieri potest, ut Laetitia qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit et unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se Laetitia afficere imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus sit, superbus et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est. Eth. III, prop. 30. Schol.

3) Ebend. Def. XXXII. 4) Ebend. Def. XXXIII. 5) Ebend. Def. XXXIV. 6) Ebend. Def. XXXV. 7) Ebend. Def. XXXVI. 8) Ebend. Def. XXXVII und XXXVIII.

9) Ebend. Def. XXXIX. 10) Ebend. Def. XL.

Digitized by Google

identificirt und als das Streben auffasst, das zu thun, was den Menschen gefällt und das zu meiden, was ihnen missfällt [1]). Der Ehrgeiz ist ihm die unmässige Begierde nach Ruhm, von der er bemerkt, dass sie überhaupt im Menschen stattfinde, so lange noch irgend ein Affect in ihm sei [2]). Diese Definitionen schliesst der Philosoph mit der Bemerkung, dass, wie alle Affecte aus den dreien, Lust, Traurigkeit und Begierde sich ableiten liessen, so auf sie zurückgebracht werden können, und dass also im Grunde genommen es nur diese drei Affecte gäbe, von denen jeder mit verschiedenen Namen benannt zu werden pflege je nach seinen verschiednen Beziehungen und Bezeichnungen [3]).

Zur Erläuterung, wie diese Affecte nun im Einzelnen entstehen und wirken, soll folgendes dienen: wenn wir Jemandem Liebe einzuflössen uns einbilden gegen das, was wir lieben, so werden wir selbst Liebe gegen ihn empfinden; Hass dagegen, wenn wir ihm Hass gegen ebendasselbe mitzutheilen uns einbilden [4]). Wer das, was er hasst, in Traurigkeit sieht, wird sich freuen; sieht er dasselbe in Lust, so wird er sich betrüben: doch kann diese Freude aus der Traurigkeit eines Andern um deswillen nicht dauernd und unangefochten sein, weil nach einem gleich anzuführenden Satze Traurigkeit, die man an einem Mitgeschöpfe sieht, wieder auch Trauer hervorruft [5]). Wenn wir uns einbilden, dass Jemand dem von uns Gehassten Lust einflösst, werden wir ihn hassen; dagegen ihn lieben, wenn wir uns einbilden, er verursache dem von uns Gehassten Trauer [6]). Wenn wir ein uns Aehnliches und bis dahin uns Gleichgültiges durch irgend einen ähnlichen Affect ergriffen werden sehen, werden wir von

1) Ebend. Def. XLIII.
2) XLIV. Def. Daran schliesst sich die Definition des Luxus, der Trunkenheit, des Geizes und der Wollust (Def. XLV—VIII.).
3) Eth. III, Affect. General. Def. p. 198.
4) Eth. III, prop. XXII.
5) Eth. III, prop. 23. et Schol.
6) Ibid. prop. 24. Diess giebt den Neid (vergl. oben pag. 128).

Digitized by Google

einem ähnlichen Affect ergriffen werden [1]). Wenn wir uns einbilden, dass Jemand etwas liebe, begehre oder hasse, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, werden wir es um so beständiger lieben, begehren oder hassen. Wenn wir ihn aber das, was wir lieben, verabscheuen sehen, oder umgekehrt, so tritt ein Seelenkampf, eine Mischung entgegengesetzter Affecte für uns ein [2]). Daraus folgt, dass ein Jeder nach Kräften dahin strebt, dass ein Jeder das, was er selbst liebt, liebe und was er selbst hasst, auch hasse; worauf der Ehrgeiz beruht. Der Ehrgeizige also will, dass Alle nach seinem Kopfe leben, so dass, da alle von allen gelobt und geliebt sein wollen, einer dem Andern im Wege und Gegenstand des Hasses ist [3]). So sieht man deutlich, wie die Menschen zum Mitleiden, zum Neid und Ehrgeiz geneigt sind, welches man am deutlichsten an Kindern wahrnehmen kann, die, wie Spinoza sich ausdrückt, sich gleichsam im Gleichgewicht (in aequilibrio) oder Schwanken des körperlichen Zustandes befinden und wie sie leicht lachen oder weinen, bloss weil sie Andre lachen oder weinen sehen — so überhaupt was sie sehen, nachahmen und sich alles das wünschen, was sie Andern Vergnügen machen sehen [4]).

Nach dem Bisherigen versteht sich nun von selbst, dass Jeder das, was ihm zur Lust dienlich scheint, zu befördern; was ihr aber hinderlich, oder zur Traurigkeit zu führen scheint, zu entfernen oder zu zerstören trachtet [5]). Wir suchen daher

---

1) Ibid. prop. 27. Diess giebt das Mitleid. Was wir bemitleiden, können wir nicht um desswillen hassen, dass er uns mit Traurigkeit erfüllt, sondern suchen es vielmehr von seinem Elend zu befreien (Prop. 27. Coroll. III. III.).

2) Eth. III, prop. 31.

3) Eth. III, prop. 31. Schol. Dabei: nemo nisi aequali virtutem invidet (prop. 55. Coroll.).

4) Ibid. prop. 32 Schol.

5) Eth. III, prop. 28. Hier sieht man denn auch die schreckliche Wahrheit des taciteischen Satzes philosophisch ein: odisse quem laeseris. Wen ich verletze, von dem versehe ich mir ein Gleiches (Furcht und Rache vergl. oben), daher suche ich ihn in seinem vorausgesetzten Vor-

Digitized by Google

ein uns ähnliches Wesen, das wir lieben, stets zur Gegenliebe zu bewegen und werden uns um so mehr erhoben fühlen (gloriabimur), je höher der Affect der Liebe bei dem von uns geliebten Gegenstande gegen uns ist [1]). Sieht dagegen Jemand, dass das Geliebte mit demselben oder einem noch engeren Freundschaftsbande, als wie er daran geknüpft ist, sich einem Dritten verbindet, so wird er von Hass gegen das Geliebte und von Neid gegen diesen Dritten erfüllt werden [2]). Diesen Hass gegen das ungetreue Geliebte heisst man Eifersucht — jener wunderliche gemischte Affect, in dem sich Hass und Liebe bekämpfen [3]).

Wer einen hasst, wird ihm zu schaden trachten, wenn er nicht ein noch grösseres Uebel davon fürchtet, und wer einen liebt, wird ihm nach demselben Gesetze wohlzuthun streben. Wer sich ferner von Jemandem gehasst weiss, ohne sich bewusst zu sein, dazu Ursache gegeben zu haben, wird den andern wieder hassen. Hat er ihm aber Ursache zum Hass gegeben, so wird er sich schämen [4]). Wer sich von Jemandem geliebt sieht, ohne dazu Veranlassung gegeben zu haben, wird ihn wieder lieben [5]): wer sich aber von dem, den er hasst, geliebt sieht, wird von Hass und Liebe zugleich bestürmt werden, wie man auch von diesen entgegengesetzten Affecten in Anspruch genommen wird, wenn man Hass gegen sich bei dem bemerkt, den man liebt [6]). Hass wird durch gegenseitigen Hass vermehrt, kann aber durch Liebe besiegt werden, so dass dann der Hass, der völlig besiegt ist, in

---

haben, mir zu schaden, unschädlich zu machen u. s. w. Ebenso wahr wäre freilich das Entgegengesetzte, dass dasjenige, dem man wohlthut, dabei Liebe errege.

1) Eth. III, prop. 34.

2) Ibid. prop. 35.

3) Prop. 35. Schol.

4) Prop. 39. Prop. 40. Im Scholion kommt Spinoza jenem Satze des Tacitus nahe, indem er sagt: praeterea haec Odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod Odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur, per Prop. 39 huius.

5) Prop. 41. 6) Prop. 41 Coroll. Prop. 40 Coroll.

Digitized by Google

Liebe übergeht: und zwar ist diese Liebe dann grösser, als wenn kein Hass vorangegangen wäre, weil das Bewusstsein, den Widerstand überwunden zu haben, durch das Gefühl der geltendgemachten eignen Kraft erfreut [1]).

Wenn nun nach allen diesen Sätzen der Mensch sich in einem förmlichen Gleichgewichte zwischen Lust und Traurigkeit, Thätigkeit und Leiden befindet, so hat doch Spinoza den Punkt auszumitteln gewusst, von dem aus, noch innerhalb der Affectenlehre, sich der Weg der Ethik bahnen lässt. Es ist der Umstand, dass von den ebengenannten drei Grundaffecten die Begierde (oder der Wille) der Lust näher verwandt ist, als der Traurigkeit, so dass die Verbindung beider eine grössere natürliche Energie hat, als die Traurigkeit. Der negative Ausdruck dieses Satzes ist, dass die Freude, die daher stammt, dass wir das Gehasste vernichtet oder beschädigt sehen, nicht ohne alle Traurigkeit für unsre Seele sein kann [2]); womit ausgesprochen ist, dass die Lust nie aus dem Leiden und der Zerstörung rein hervorgehen könne, dass dieselbe also ihre eigentliche Quelle nicht in der Wendung des Selbst gegen andre Mitwesen, sondern in sich, in seiner denkenden Auffassung d. h. in der Selbsterkenntniss durchs reine Denken habe. Denn da die Seele nur das sich vorzustellen trachtet, was ihre Fähigkeit zum Handeln vermehrt und sich freut, indem sie sich in ihrer Macht betrachtet, so wird diess um so mehr geschehen, je bestimmter sie sich und ihre Macht auffasst; wie sie sich betrübt, wenn sie sich ihre Ohnmacht vorstellt [3]). Es wird mit einem Worte die Begierde, oder der Wille, der aus der Lust entspringt, bei übrigens gleichen

1) Prop. 43 u. Prop. 44. Dabei bemerkt Sp. ausdrücklich, dass kein Mensch dieses Umstandes willen, dass überwundner Hass grössere Liebe erzeuge, künstlich gegen sich Hass hervorzurufen suchen werde, um ihn zu überwinden. Diess wäre gegen die Grundregel, nach der Jeder sein Sein zu erhalten und die Trauer von sich soviel als möglich zu entfernen trachtet (prop. 44 Schol.).

2) Eth. III, prop. 47.

3) Eth. III, prop. 53 u. 54.

Digitized by Google

Verhältnissen das Uebergewicht haben über die Begierde und den Willen, der aus der Traurigkeit entsteht [1]). Damit ist der Uebergang zur Ethik möglich gemacht, und die Leidenschaften, welche, mit Hamann zu reden, Glieder der Unehre sind, hören darum nicht auf, Waffen der Mannheit zu sein.

C. Ethik [2]).

Dennoch aber könnte es scheinen, als ob die Ethik, die Wissenschaft des Sittlich-guten, bei Spinoza unmöglich wäre, da er einerseits die Freiheit leugnet, andererseits die Bestimmung dessen, was gut sei, von der Individualität jedes Einzelnen abhängig macht. Doch muss man wissen, dass zuerst in Bezug auf Freiheit Spinoza wohl dieselbe leugnet, insofern dadurch ein Vermögen des Menschen ausgedrückt werden soll, sich der Naturnothwendigkeit zu entziehen, wie sie vielfach aufgefasst worden ist, dass er aber keineswegs die Freiheit leugnet, sich mittelst der Vernunft über die Leidenschaften zu erheben; der andre Einwand aber wird dadurch beseitigt, dass das wirkliche Gute, welches allerdings formell genommen auf der Individualität beruht, nach der Hand und seinem Inhalt nach als ein allgemein gültiges (die reine Denkthätigkeit nämlich) und als auf Jeden gleichmässig gehend nachgewiesen wird. Dadurch ist die Möglichkeit einer Ethik gesichert, die der Philosoph in zwei Theile zerfällt. Im ersten Theile (de humana servitute) betrachtet er die Spannung und den Kampf der menschlichen Seelenkräfte von seinem ethischen Standpuncte des reinen Denkens aus, woraus sich auch die Principien der Politik ergeben; der zweite, de humana libertate, enthält den eigentlichen Kern der Ethik, d. h. die vollständige Entwickelung des ethischen Princips und die Summe der allgemeinen Vorschriften, sich diesem höchsten Gut zu nähern. Spinoza hat weder eine Tugend- noch eine Pflichtenlehre gegeben. Es giebt für ihn nur eine Tugend: die Erkenntniss Gottes, zu der sich alles andere Thun und Treiben

1) Eth. IV, prop. 18.
2) Ethica pars IV—V.

Digitized by Google

als Mittel zum Zweck verhält und daher keineswegs in gleiche Reihe gesetzt werden darf; ebenso ist die Erkenntniss Gottes die einzige höchste Pflicht, nach der sich alle andern richten — und zwar in dem Maasse, als sie ihr dienen und Vorschub leisten. So ist denn das Lob der Einfachheit, welches dem Spinozismus überhaupt gebührt, besonders auf die Ethik anwendbar.

Spinoza hat nie gesagt, alles ist Gott; sondern er sagt, alles, das ist, sofern es ist, ist Gott, d. h. alles gehört zu Gott oder gehört Gott zu, ethisch: alles soll Gott sein. Innerhalb des crassen Pantheismus ist keine Ethik möglich; aber sie ist ebensowenig denkbar, wenn man nicht eine ursprüngliche Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur annimmt. Es kommt nur darauf an, wie man sich diese Ausbildung unseres »bessern Theils« [1]), des Göttlichen in uns, denkt. Wenn man nun in Bezug auf das ethische Princip zwei Reihen von Denkern in der Philosophie unterscheiden kann, von denen die eine mehr auf eine unmittelbare Anschauung, eine mehr oder weniger mystische Reception des Göttlichen ausgeht, die andere dagegen das thätige Denken als das wahrhaft Göttliche, dessen Vollendung zu suchen sei, an die Spitze stellt, so steht Spinoza in merkwürdiger Weise mitten inne, indem er zwar die Thätigkeit des Denkens als das innerste Wesen des Menschen hervorhebt, aber diess doch nur auf Gott will gerichtet sein lassen; wiederum Gott in der zusammenfassenden Betrachtung alles Einzelnen zu erfassen vorschreibt und doch zugleich die Seelenruhe in der göttlichen Liebe das höchste Ziel nennt. Darum ist aber sein Standpunct kein schwankender, sondern sehr bestimmt; der Wechsel in den Bestimmungen soll nur die Auffassung seines einfachen Princips erleichtern, dessen unvollkommener Ausdruck seinen Inhalt nicht zu erschöpfen vermag.

Der Fundamentalsatz nun, von dem die Ethik ausgeht und durch den sie mit der Metaphysik zusammenhängt, kann kein anderer sein, als der oben angeführte: jedes Ding sucht

1) Eth. p. IV, pag. 267.

Digitized by Google

soviel als möglich in seinem Sinn zu verharren [1]). Diess Streben setzt den Menschen theils in Thätigkeit, insofern es von uns selbst als nächster Ursache ausgeht, theils in ein Leiden, insofern wir dadurch als ein Theil der Natur erscheinen, der durch sich allein ohne andere Individuen nicht sein noch begriffen werden kann [2]). Wenn nun das Streben der erstern Art rein seelischer Natur ist und sich in angemessenen Ideen äussert; das letztere dagegen, welches nur zu unangemessener Erkenntniss führt, in der Macht fremder Dinge besteht und als der Macht des einzelnen Menschen weit überlegen, uns nothwendigerweise in einem fortwährenden Zustande des Leidens erscheinen lässt [3]), so wird dieser Conflict zwischen Thätigkeit und Leiden, Denken und Affect zunächst dadurch vermittelt, dass die Thätigkeit selbst als ein Affect aufgefasst werden kann.

Die Thätigkeit des Denkens oder das Gute hat also zwei Seiten. Es hat zuerst die allgemeine Bedeutung, die Erkenntniss des Wahren, die wahre Erkenntniss — die Erkenntniss Gottes zu sein; als solche ist es absolut und objectiv. Jeder Mensch nun hat an diesem Absoluten Theil, insofern er das Vermögen adaequater Ideen besitzt und als ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes aufgefasst werden kann; aber wenn man das Gute in seiner Beziehung zum Leiden, um letzteres zu überwinden, fassen will, so nimmt es gleich diesem einen rein subjectiven Sinn an und tritt selbst als Affect, nämlich als Affect der Lust auf, welches im Allgemeinen der Uebergang von einer geringeren zu grösserer Macht war [4]). Wir bewegen uns daher in der Ethik zunächst nur zwischen Leidenschaften und einem Mehr oder Minder derselben; der specifische und qualitative Unterschied zwischen gut und böse wird gewissermaassen in einen quantitativen umgesetzt, so dass also die Erkenntniss des Guten und Bösen nicht als

1) Eth. pars III, prop. 6. Eth. IV. Append. Cap. I, pag. 259.
2) Eth. IV, prop. 2. Append. Cap. II, pag. 257.
3) Ibid. prop. 3.
4) Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam Laetitiae vel Tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii. Eth. IV, prop. 8.

Digitized by Google

solche den Affect hemmt, sondern insofern sie selbst als Affect betrachtet wird [1]). Denn ein Affect kann schlechterdings nicht anders aufgehoben oder gehemmt werden, als durch einen andern Affect, der ihm entgegensetzt und an Macht überlegen ist, also des erstern Dasein ausschliesst [2]).

Vor allen Dingen ist dabei zu bemerken, dass zwischen Lust und Begierde, die Leidenschaften sind, und Lust und Begierde als Thätigkeiten scharf unterschieden werden müssen. Die erstern gehen zwar auch aus Ideen hervor, aber nur aus inadaequaten, während die thätige Lust und Begierde, welche zur Sittlichkeit dient, nur aus adaequater Erkenntniss stammt [3]). Weiter giebt es für den Geist in seiner Thätigkeit keine Affekte, als diese Lust und Begierde [4]), die sich eben dadurch auszeichnen, stets mit Bewusstsein verbunden zu sein. Man kann sie daher bewusste Lust und Begierde nennen, und beide fallen insofern in eins zusammen.

Diess Streben nun, sich im reinen Denken und absoluten Sein selbst zu erhalten, ist Tugend schlechthin, d. h. die erste, einzige, positive Grundlage aller einzelnen Tugenden [5]), so dass also, je mehr einer seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten trachtet und vermag, desto mehr er mit Tugend begabt und dagegen in soweit untüchtig ist, als er seinen Nutzen d. h. sein Sein zu erhalten vernachlässigt [6]). Niemand kann also wünschen, glücklich zu sein, wohl zu handeln und wohl zu leben, der nicht zugleich wünsche überhaupt zu sein, zu handeln und zu leben d. h. actu dazusein [7]). Absolut aus Tugend handeln ist bei uns daher nichts anderes, als der Führung der Vernunft gemäss zu handeln, zu leben,

1) Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur. Eth. IV, prop. 14.
2) Ibid. prop. 7.
3) Eth. III, prop. 58.
4) Eth. III, prop. 59.
5) Eth. IV, prop. 22.
6) Eth. IV, prop. 20. Nemo igitur, setzt Sp. im Scholion hinzu, nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere sive suum Esse conservare negligit. —
7) Eth. IV, prop. 21.

Digitized by Google

sein Sein zu erhalten — diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe [1]) — alles aus dem Grunde seines Eigennutzes (proprium utile quaerendi) [2]). Da nun alles, was wir aus Vernunft unternehmen, nichts anderes, als erkennen ist, so kann der Geist, sofern er mit Vernunft zu Werke geht, nur das für nützlich halten, was ihm zur Erkenntniss dient; so dass wir also nur dasjenige, was in der That diesem Zwecke der Erkenntniss Vorschub leistet, für ein wahres Gut, so wie das, was uns am Erkennen hindert, für ein wahrhaftes Uebel erklären müssen [3]). Nun war oben der höchste Gegenstand aller Erkenntniss schon angegeben — Gott, ohne den nichts sein oder begriffen werden kann: so ist denn der höchste Nutzen des Geistes oder das Gute, die Gotteserkenntniss. Da nun das Gute, die Tugend und die Pflicht dasselbe sind, so ist die Erkenntniss Gottes zugleich auch Pflicht und Tugend [4]).

Damit hat Spinoza sein ethisches Princip entwickelt: das nächste ist dann, nachdem die Grundsätze des socialen Lebens und der Politik aufgestellt sind [5]), die Critik der aus dem Leiden erklärten Affecte, welche der Philosoph, insofern sie ja eben der Thätigkeit Abbruch thun, für unsittlich erklärt und das vornehmste Hinderniss nennt, um zur Tugend und dem reinen Erkenntnissleben in Gott zu gelangen.

An der Spitze steht der Satz: da Traurigkeit auf dem Leiden beruht, ist sie gradezu schlecht; wie Lust gradezu gut ist. Freudigkeit kann nie zu gross werden und ist immer gut; Melancholie ist immer schlecht [6]). Auch der Hass kann

---

1) Nach Eth. IV, prop. 23. Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit. —

2) Ibid. prop. 24.

3) Ibid. prop. 26 und 27.

4) Eth. IV, prop. 28 und Demonstr.

5) Diese Lehre wird im folgenden Abschnitt mitgetheilt werden, um hier nicht den Zusammenhang zu unterbrechen.

6) Eth. IV, prop. 41 und 42. Sp. macht dabei folgende merkwürdige Bemerkung: qui magis decet famem et sitim exstinguere quam me-

Digitized by Google

nie gut sein, desgleichen die darauf beruhenden Affecte des Neides, des Hohns, der Verachtung, des Zorns, der Rache und andre, welche alle auf einer Impotenz unserer Seele begründet sind[1]). Liebe und Begierde können aber auch ein Uebermass haben, d. h. dem Schlimmen sich nähern, insofern sie als mit der begleitenden Idee eines fremden Gegenstandes verbunden, leichtlich einen Theil des Körpers mehr afficiren als einen andern und so das Gleichgewicht stören, das zur Entwicklung der vollen Energie erforderlich ist[2]). Ueberhaupt bemerkt Spinoza, dass man die Lust nicht um ihrer selbst suchen dürfe, da sie sonst leicht einseitig wirken und Leiden werden könne: man müsse immer auf ihren Grund, die Vernunft selbst in ihrer Thätigkeit, zurückgehen[3]). Wer der Vernunft gemäss lebt, trachtet so viel er kann, des Andern Hass, Zorn, Verachtung gegen ihn durch Liebe und Grossmuth zu vergelten, worin sich seine adaequate Gotteserkenntniss bethätigt. Nur der, welcher Hass mit Liebe aufwägt, lebt froh und kämpft sicher, widersteht einem so gut als vielen und braucht des Glückes Hülfe nicht. Die er aber besiegt, die weichen mit Freuden, nicht aus Mangel, sondern

---

lancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Er fährt dann fort: Nullum numen, nec alius nisi invidus mea impotentia aut incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit, sed contra, quo maiori Laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque; nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se recreare et reficere, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest etc.

1) (pag. 221.) Eth. IV, prop. 45. — Coroll. I.

2) Eth. IV, prop. 44. Demonstr. und Demonstr. prop. 43. Diese Prop. 43. lautet: Titillatio excessum habere potest et mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus Titillatio seu Laetitia est mala.

3) Eth. IV, Append. Caput 30. pag. 266.

Digitized by Google

mit Zunahme ihrer innersten Kraft, wie sich aus den oben angegebenen Definitionen folgern lässt [1]).

Die Affecte der Hoffnung und der Furcht können an sich nicht gut sein, da sie nicht ohne Traurigkeit sind, um so mehr, als sie einen Mangel der Erkenntniss und Ohnmacht des Geistes bekunden. Darum sind auch die falsche Sicherheit (securitas), die Verzweiflung, die Freude über ein wider Hoffnung Geschehenes, endlich Gewissensbisse als Zeichen geistiger Ohnmacht zu betrachten [2]). Ebenso verhält es sich mit den Affecten der Vorliebe und der wegwerfenden Verachtung, die der Vernunft widersprechen, wie denn die Vorliebe namentlich die Wirkung zu haben pflegt, ihren Gegenstand eingebildet zu machen [3]). Auch Mitleid ist für den, welcher nach Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz, denn es ist Trauer, und das damit verbundene Gute, nämlich den Gegenstand des Mitleides vom Elend zu befreien zu streben, wird durch die Vernunft allein und an sich auch erreicht [4]).

So geschieht es also, dass derjenige, welcher weiss, wie alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach ewigen, unwandelbaren Gesetzen und Regeln sich zuträgt, durchaus nichts mehr des Hasses, des Lachens oder der Verachtung werth findet, auch nichts bemitleidet, sondern nach dem Maasse menschlicher Geisteskraft gut und lustig, wie man zu sagen pflegt, zu leben trachtet. Leidenschaft erzeugt die bittre Frucht der Reue, denn sie hält der Vernunft gleichsam die Augen zu. Freilich der, welcher weder von der Vernunft, noch vom Mitleid zu seiner Mitmenschen Unterstützung getrieben wird, ist der grösste Unmensch [5]); während der Vernünftige (Sittliche oder Tugendhafte) obgleich er das Mitleid so viel als möglich abzustreifen sucht, doch alles Gute, was er sich selbst wünscht, in gleicher Weise seinen Nebenmenschen gönnt und daher, wenn er

1) Ibid. prop. 46 und Schol.
2) Eth. IV, prop. 47 und Schol.
3) Ibid. prop. 48 und Dem.; prop. 49 und Dem.
4) Ibid prop. 50 und Demonstr.
5) Schol. Prop. 50.

Digitized by Google

Gunst ausübt, keineswegs seiner Vernunft ungetreu wird [1]). Demuth und Reue haben ihre Wurzel nicht im thätigen Denken, sondern in der Schwäche, taugen daher nicht [2]); Stolz und Niedergeschlagenheit setzen einen hohen Grad von Selbstvergessenheit voraus und unterwerfen daher allen möglichen Leidenschaften, namentlich einer blinden Liebe und unzeitigem Erbarmen, gehen auch leicht ineinander über, so dass man sagen kann, der Stolze sei dem sich selbst Verwerfenden am nächsten. Das rühmliche Selbstgefühl des Ehrenmannes (Gloria) dagegen widerspricht der Vernunft nicht, da es sich auf sein Inneres selbst stützt, nicht auf die wankende Meinung des grossen Haufens, welche den nach äusserer Ehre begierigen Menschen immerdar in ängstlicher Spannung hält und nicht zur Ruhe kommen lässt [3]).

An sich betrachtet ist eine menschliche Handlung weder gut noch böse, da sie ja aus einem Affect des Leidens so gut als aus Vernunfterkenntniss hervorgegangen sein kann: alle Handlungen aber, zu denen wir durch Leidenschaft bestimmt werden mögen, können auch von der Vernunft veranlasst werden [4]), wie denn auch ein Affect, der ein Leiden ist, ein Leiden zu sein aufhört, wenn man ihn auf eine Idee zurückführt, d. h. klar seinen Gründen nachdenkt [5]). Richtet sich

1) Coroll. Prop. 50. — Prop. 51. und Demonstr. II.

2) Prop. 53 und 54. Im Schollon: Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo effectus, nempe Humilitas et Poenitentia et praeter hos spes et metus plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis conjungi constringique possent. Terret vulgus, nisi metuat. Quare non mirum, quod Prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere Humilitatem, Poenitentiam et Reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt ut tandem ex ductu rationis vivunt, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

3) Prop. 56. — Coroll. — Prop. 57. — Schol.

4) Eth. IV, prop. 59. Dem.

5) Eth. V, prop. 3.

Digitized by Google

nun die Begierde nicht auf alle, sondern nur auf einen oder einige Theile des Körpers, so wird sie, sie mag übrigens auf Lust oder Traurigkeit beruhen, leicht Veranlassung, dass Theile des Körpers vor dem Ganzen vorherrschen, und kann daher nicht als etwas schlechthin nützliches betrachtet werden, während die vernünftige Begierde als reiner Trieb diess immer ist und niemals zu viel ausgeübt wird [1]). Die Vernunft ist Totalitätsvermögen, in der auch die Zeit verschwindet, so dass wir von ihr bestimmt gleichsam in der Ewigkeit und Wandellosigkeit verharren [2]). Darum, dass die Vernunft immer auf's Totale, Positive und Nothwendige geht (alles dasselbe in verschiedenem Ausdrucke), wird auch die Erkenntniss des Schlechten unangemessene Erkenntniss sein müssen, und der menschliche Geist würde vom Schlechten nichts wissen können, wenn er nur angemessene Ideen besässe [3]). Wer daher aus Vernunft handelt, folgt dem Guten gradeswegs und nicht bloss desswegen, um dem Bösen zu entgehen, denn Furcht entspringt nicht aus dem reinen Denken [4]).

Damit erhebt sich Spinoza zur Vorstellung der menschlichen Freiheit. Sie ist die völlige Abstreifung und Besiegung der Leidenschaften, der auf dem Leiden beruhenden und als unklare Ideen bezeichneten Affecte. Der von der Idee Gottes ausgehende, alles in der Ewigkeit der Vernunft betrachtende Mensch ist der allein freie. Freiheit ist daher nicht anderes, als der negative Ausdruck des reinen auf der dritten Erkenntnissart [5]) beruhenden Denkens.

---

1) Eth. IV, prop. 60 und prop. 61.

2) Prop. 62. Man erinnert sich dabei an Jacob Böhm's Spruch:

Wem Zeit ist, wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

3) Prop. 64. und Coroll.

4) Prop. 63. — Scholion: Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt et qui homines non ratione ducere, sed Metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi, fiant miseri; et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus.

5) Vgl. oben Erkenntnisstheorie pag. 86 und folgg.; auch pag. 76.

Digitized by Google

Auf diesen Standpunct der Freiheit zu gelangen, bedarf es einer Askese des Gemüths, die auf folgenden Momenten beruht: Es giebt keine Affection des Körpers, wovon wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten; woraus folgt, dass es auch keinen Affect giebt (der ja immer nur der seelische Ausdruck der körperlichen Affection ist), wovon sich nicht eine klare und deutliche Idee erlangen liesse [1]). Sobald nun das letztere geschieht, dass der Affect in die Idee erhoben wird, wird er dadurch zugleich in seiner Natur, Leiden zu sein, auch aufgehoben; man kann also sagen, dass je bekannter uns Affecte werden, desto mehr sie in unsere Gewalt kommen [2]). Werden wir daher Gemüthsbewegungen im Stande sein von dem Gedanken an die äussere Ursache derselben zu trennen, so werden sowohl Liebe als Hass, wie alle andere daraus fliessenden Affecte sich gleichsam zersetzen und sich vernichten [3]). Bedenken wir ferner die allgemeine Nothwendigkeit alles dessen, was ist und erfolgt, und legen wir diese Idee der Nothwendigkeit an unsere Affecte an, so bekommen wir dadurch auch nicht minder Macht über sie [4]). Denn der Affect gegen das, was wir uns selbstständig und frei denken, ist grösser [5]), als gegen etwas nothwendiges, und wir sehen in der That die Trauer um ein verlornes Gut sich in dem Maasse mildern, als wir die Unmöglichkeit erkennen, es länger zu besitzen. So klagt auch Niemand, dass kleine Kinder noch nicht sprechen und laufen, da er die Ordnung der Natur daran erkennt, d. h. eben die Nothwendigkeit, deren Erkenntniss also, wie sie die einzelnen Dinge zum Universum verkettet, so unserer Leidenschaft entzieht [6]).

---

1) Eth. V, prop. 4 und Coroll.
2) Eth. V, prop, 3 und Coroll.
3) Eth. V, prop. 2.
4) Ibid. prop. 6.
5) Eth. III, prop. 49, Dem. Res, quam liberam esse imaginamus, si Laetitiae vel Tristitiae causam esse imaginamus, eo ipso amabimus vel odio habebimus idque summo Amore vel Odio qui ex dato affectu oriri potest etc. —
6) Schol. prop. 6. Eth. V.

Digitized by Google

Diess wäre also die allgemeine Aufgabe der sittlichen Ascese. — Vollzogen wird sie zunächst so, dass wir darauf achten, wenn wir augenblicklich frei sind von solchen Affecten, die mit unserer Natur streiten. Solche Pausen des Friedens haben wir zu benutzen, das reine Denken hervortreten zu lassen und namentlich dazu anzuwenden, die körperlichen Affectionen, die wir an uns erfahren haben, zu ordnen und zu verknüpfen, d. h. ihren Gründen nach einzusehen, wodurch sie ihre Macht verlieren [1]). Wir bereiten uns dadurch gleichsam auf den Kampf mit ihnen vor, sodass sie uns gerüstet finden und abprallen. So lange wir eine vollständige Erkenntniss unserer Affecte noch nicht haben, ist das beste, uns das Bild der richtigen Lebensweise, oder bestimmte Lebensregeln zu entwerfen, die scharf ins Gedächtniss gefasst und bei allen vorkommenden Fällen schnell und beständig angewendet, uns die Gewöhnung der Tugend verleihen. Ohne Furcht zu sein, Hass mit Liebe, Verfolgung mit Grossmuth zu vergelten, den Zorn abzulegen — sind z. B. solche Vorschriften, die wir stets anzuwenden Gelegenheit finden werden und deren Bethätigung das Gemüth mit innerer Freude erfüllt, so dass die Herrschaft der Vernunft sich gleichsam unvermerkt über unser Selbst ausbreitet und dadurch eher zu Stande kommt, als wenn wir der Menschen Laster betrachten, ihnen in den Weg treten und durch ein falsches Bild vermeinter Freiheit, wie wir sie nicht haben, uns belustigen [2]). Wenn wir nun die körperlichen Affectionen in ihren Gründen aufzufassen und auf klare Ideen zurückzubringen streben, so nähern wir uns damit der Idee Gottes [3]), sodass wir also, je mehr wir die einzelnen Dinge und ihre Bestimmungen erkennen, desto mehr Gottes Wesen schauen. Was aber die Seele mit dieser dritten Erkenntnissweise (unter dem Bilde der Ewigkeit) erkennt, das erkennt sie nicht dadurch, dass sie ihren Körper sich als bloss gegenwärtig daseiend denkt, sondern, indem sie auch das Wesen des Körpers mit der Vor-

1) Prop. X. Eth. V.
2) Schol. prop. 7.
3) Prop. 14.

Digitized by Google

stellung der Ewigkeit verknüpft [1]). Dadurch gewinnt sie nothwendigerweise eine Erkenntniss Gottes, weiss sich in Gott und aus Gottes Idee begreiflich — wird dadurch Gottes bewusst und in dem Maasse vollkommener und glückseliger [2]). Denn dasjenige, was wir nach der dritten Erkenntnissweise erkennen, ist für uns Gegenstand der Freude, indem es von der Idee Gottes als der Ursache begleitet wird [3]).

Man muss also sagen, dass, wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, Gott liebe und zwar um so mehr, als sich seine Erkenntniss erweitert, wodurch immer mehr die Idee Gottes hervortritt [4]): eine Liebe, die alle andern Affectionen des Körpers überwindet und sozusagen absolvirt; die bestimmt ist, sich unseres ganzen Innern zu bemächtigen. Diese aus der Erkenntniss Gottes und in Gott hervorgehende Liebe ist intellectuell, denn Gott ist nicht ein äusserer und einzelner Gegenstand, sondern das ewige und unendliche Wesen [5]). Wie Gott ewig ist, ist auch die intellectuelle Liebe gegen ihn ewig; während diess keine andere Liebe sein kann, da deren Gegenstand nicht rein gedacht, sondern nur durch Imagination vorgestellt wird [6]); die Liebe zu Gott kann sich auch nie in Hass verwandeln, denn es giebt nichts in der Welt, das sich ihr entgegenstellen und sie aufheben könnte [7]). Gottes Liebe aufheben, würde heissen, die Wahrheit in Falschheit verwandeln [8]). Diese Liebe gegen Gott lässt sich auch nicht durch Neid, Eifersucht und andere hässliche Affecte verunreinigen, sondern wächst grade um so mehr durch das Bewusstsein, dass mehrere Menschen durch ein gleiches Band mit Gott und uns verbunden sind [9]).

Nur muss man nicht denken, von Gott Gegenliebe zu

---

1) Prop. 29.
2) Prop. 31.
3) Prop. 32.
4) Prop. 15. Liebe war Lust mit der Idee der Ursache verknüpft, hier also Gottes.
5) Prop. 16. Prop. 32. Coroll.
6) Prop. 34. Coroll. 7) Prop. 18. Coroll. Prop. 37.
8) Prop. 37. Demonstr. 9) Prop. 38.

Digitized by Google

empfangen [1]). Das würde nämlich voraussetzen, dass Gott Lust und Trauer empfände, oder, mit andern Worten, zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit übergehen könnte, wie doch bei seiner sich immer gleichen Natur durchaus nicht der Fall sein kann [2]). Gott ist ohne alle Leidenschaft, und Gegenliebe von ihm wollen, heisst zu wollen, dass Gott nicht Er selbst sei [3]). Gott liebt und hasst Niemanden. Gleichwohl ist zu sagen, dass die intellectuelle Liebe, die wir zu Gott haben, ein Theil seines eigenen Wesens ist; Gott liebt sich selbst auf eine unendliche intellectuelle Weise, welches eine gleichmässige Freude an seiner höchsten Vollkommenheit ist [4]), und so wäre denn die intellectuelle Liebe gegen Gott die Liebe Gottes selbst, mit der Er sich selbst liebt nicht insofern zwar, als er unendlich, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, der als ewig betrachtet wird, sich ansehen lässt — die intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit er sich selbst liebt [5]). Der Mensch, wenn er wahrhaft ist, wahrhaft denkt und wahrhaft liebt, ist Gottes Theil, in welchem Sein, Denken und Liebe in unendlicher unauflöslicher Einheit sich finden.

So sehen wir denn deutlich, worin unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe gegen Gott, oder Gottes gegen uns [6]). Aus dieser Liebe entsteht einerseits das Bewusstsein der Unsterblichkeit, andrerseits das Gefühl der höchsten Seelenruhe.

Je mehr man in Gott erkennt, desto mehr ist man wahrhaft und desto weniger wird man den Tod scheuen. Je mehr man überhaupt die Affecte bekämpft, desto mehr Fähigkeit erhält der Körper und damit parallel der Geist, so dass man am

1) Prop. 19.
2) Prop. 17. Demonstr. 3) Prop. 19. Demonstr.
4) Prop. 35 und Demonstr.
5) Prop. 36. Hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, hominem amat et consequenter, quod amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem sit.
6) Eth. V, prop. 36. Coroll. und Schol.

Digitized by Google

Ende alle Affectionen des Körpers auf Gott bezieht, woraus eben die Liebe zu ihm entsteht, die, da sie ewig ist, die Ewigkeit unseres Daseins uns verbürgt [1]). Damit ist denn auch die höchste Seelenruhe verbunden als das Bewusstsein der innern Tugend aus der Idee unseres Selbst [2]), welche Seelenruhe das sicherste Zeichen ächter Weisheit ist. Das Bewusstsein der Tugend, der Erkenntniss und Liebe zu Gott, welche uns mit seinem ewigen Wesen eint, ist selbst schon die Seligkeit, und wir brauchen auf keine andere zu warten [3]). Der Unwissende, ausserdem dass er von äussern Ursachen vielfach bewegt wird und die wahre Gemüthsruhe niemals erlangt, lebt dabei ohne Bewusstsein seiner selbst und Gottes und der Natur der Dinge überhaupt; wenn er aufhört zu leiden, hört er auch auf zu sein. Der Weise dagegen, insoferne er sich als solchen betrachten lässt, wird kaum im Geiste bewegt, sondern seiner und Gottes und der Dinge mit ewiger Nothwendigkeit bewusst, hört er nie auf zu sein, sondern geniesst immerdar den wahrhaften Frieden und die höchste Selbstgenügsamkeit der Seele [4]).

Damit hat Spinoza seine Aufgabe vollbracht. Zuerst fasste er Gott als das unendliche Denken im unendlichen Sein, vor dessen Reinheit die unvollkommenen Auffassungen und Trugbilder der Phantasie verschwinden — die metaphysische

---

1) Prop. 40. Schol. Spinoza wiederholt den alten Satz: Mens nostra quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Die Unsterblichkeit versteht sich beim Denken ganz von selbst.

2) Prop. 27. Ebenso schon Eth. IV, 52 und Schol. Est revera Acquiescentia in se ipsa summum, quod sperare possumus.

3) Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, libidines coërcere possumus. Im Beweise: Ex eo, quod Mens hoc Amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit; ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur.

4) Schol. prop. 42.

Digitized by Google

Stufe; sodann ward Gott zur unendlichen Liebe, welche unsere Affecte überwindend, das Selbst ganz und gar in sich aufnimmt — die ethische Betrachtung: die Identität von Denken und Liebe im göttlichen Sein lässt jene lautre Totalität erscheinen, welche der Grundgedanke des ganzen Systems ist.

IV. Weitere Consequenzen aus dem System.

A. Ueber das sociale Leben und staatliche Zusammensein.

Spinoza hat die Grundzüge des Natur- und Staatsrechts dergestalt an die Metaphysik, Psychologie und Ethik angeknüpft, dass sie als eine volle philosophische Leistung hier in Betracht zu ziehen sind; um so mehr, als sich der Philosoph dadurch, wie schon in der Einleitung bemerkt, auf eine zu seiner Zeit auf dem europäischen Continent einzigen Weise gegen die, wenn gleich in der Zeit nothwendige, Umgestaltung der Staaten in absolute Herrschaften wendet.

Das Natur- und Staatsrecht Spinoza's ist kein bloss formelles, wie sogleich erhellen wird, sondern beruht, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, auf der Substantialität des Sittlichen und Religiösen. Zwar geht er dabei von einem Standpunkt aus, der dem des Hobbes ganz ähnlich ist: von einem bloss vorausgesetzten und historisch nicht nachweisbaren Zustande der Menschen ohne Staat, wo sie soviel Recht als Gewalt haben und im Kriege Aller gegen Alle leben [1]); wenn aber Hobbes von da aus die Einzelnen durch gegenseitige Furcht einander näher kommen lässt und damit endet, ihnen im Staatsleben alles natürliche Recht d. h. alle selbsteigene Kraftäusserung zu nehmen, so lässt sich denken, dass Spinoza dagegen den Staat einmal nicht aus einem von ihm für schlecht erklärten Affecte, der Furcht, hervorgehen lassen, dann aber auch, dass er die innere, in der Idee Gottes zu gewinnende Freiheit des Individuums nicht dergestalt schmälern lassen wird, dass sie, wie bei Hobbes, um des Zusam-

1) Tract. polit. Cap. II, §. 14. Sunt homines ex natura hostes.

Digitized by Google

menseins willen aufgegeben werden müsste. Im Gegentheil ist es nach ihm das Positiv-gute, welches zum Staatsleben treibt, dessen höchster Zweck wieder kein anderer sein kann, als der subjective, die vollkommene Erkenntniss Gottes durch die Individuen oder die Cultur der Vernunft leichter möglich zu machen [1]).

Dabei müssen diese zwei Puncte unterschieden werden: 1. die allgemeinen Bedingungen und Verhältnisse des menschlichen Beisammenseins — die socialen Grundsätze Spinoza's, 2. die Bedingungen des Staats oder die Staatsrechtslehre. In letzterer Abtheilung kann man wieder unterscheiden zwischen dem allgemeinen Staatsrechte und den besondern Staatsformen. Alles diess ist auf eine der nähern Betrachtung äusserst würdige Weise von Spinoza behandelt.

1. Sociale Grundsätze.

Der Fundamentalsatz, von dem hier ausgegangen wird, ist wieder derselbe, durch den sich die Ethik an die Metaphysik anknüpft, dass nämlich jeder Mensch sowohl durch reines Denken, als durch inadaequate Ideen und Affecte sich in seinem Dasein zu erhalten strebe [2]). Alles, was dazu dient, war gut oder nützlich; was unserm Dasein schadet, böse oder unnütz. Nun kann unsere Thatkraft durch Aussendinge bestimmt, gefördert und gehindert werden, die wir um dieser ihrer Wirksamkeit willen eben als gut oder böse bezeichnen [3]). Dasjenige, was gar keine Beziehung zu uns hat, kann uns weder schaden noch nützen [4]); ferner kann nichts in dem,

1) Zu einer philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte kommt Spinoza nicht, wenn er gleich hie und da z. B. tract.-polit. pag. 415 sqq. Blicke auf die innere Geschichte der Menschheit wirft. Er sieht aber weder der Sprache ihre welthistorische Bedeutung an (man vgl. oben pag. 80. Anm. 3.) noch den Religionsformen. Ueber das Verhältniss der Religion zum Menschen und namentlich zum Staatsleben sehe man den Abschnitt B dieses Hauptstückes.

2) Eth. lib. III, prop. 9.

3) Eth. IV, prop. 29. Demonstr.

4) Eth. IV, prop. 29. —

Digitized by Google

was ein Ding mit uns gemein hat, uns schädlich sein, sondern nur in dem, was es uns entgegen setzt [1]; dasjenige, worin ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist nothwendig für uns gut, und zwar in dem Maasse, als es mit uns übereinstimmt [2].

Nun kann nichts auf der Welt dem Menschen nützlicher sein als der Mensch, da nichts so sehr mit ihm übereinkommt, als sein Nebenmensch; es liegt daher im unmittelbaren Bedürfniss unserer Natur, unseres eigenen Wesens und Vortheils willen mit andern Menschen in Verbindung zu treten [3]. Freilich aber kann uns Vortheil erwachsen nur aus der Vernunft anderer Menschen, da wir bloss mittelst der Vernunft mit ihnen in Uebereinstimmung stehen [4], während Leidenschaften nur entzweien und gegenseitigen Schaden hervorbringen, weil sie auf eitler Selbstliebe beruhen [5]. Trotzdem aber, dass Leidenschaften überall obwalten und in den Menschen, einzeln genommen, das Uebergewicht über die Vernunft haben, so dürfen wir uns dadurch doch nicht von der socialen Verständigung mit ihnen abschrecken lassen, da die Thatsache lehrt, dass aus dem Zusammenleben am Ende mehr Nutzen als Schaden erwächst. Diess liegt in der That so auf der Hand, dass sich überall gleichsam von selbst Staatsverbindungen gebildet haben und der Mensch mit Recht ein politisches Wesen (*ζῶον πολιτικὸν*) genannt wird [6].

---

1) Eth. IV, prop. 30.
2) Eth. IV, prop. 31 und Coroll. prop. 31.
3) Eth. IV, prop. 35. Coroll. — Appendix Eth. IV, Cap. VII und IX.
4) Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est, sive, quod idem est, eo maiore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus hoc est, ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt; ergo tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit. Coroll. II, prop. 35, Eth. IV.
5) Eth. IV, prop. 32. 33. 34. Appendix Eth. IV, Cap. X.
6) Tract.-polit. cap, I §. 7.

Digitized by Google

So findet sich der individuell-sittliche wieder in Uebereinstimmung mit dem socialen Trieb; denn das höchste Gut der Sittlichkeit ist der Art, dass es Allen gemeinsam ist [1]) und Allen mitgetheilt werden mag, so dass jeder das von ihm in der Tugend gesuchte höchste Gut auch seinen Mitmenschen wünschen und anzueignen streben muss [2]). Diess geschieht nicht durch Gewaltsamkeit, sondern durch Liebe und Grossmuth [3]), nicht durch lästigen Tadel, durch Vorwerfen des Lasters ohne Hinweis auf die rechte Tugend [4]), sondern durch positives Geltendmachen alles dessen, was Freundschaft und Liebe knüpft. Aus Allen soll eine Einheit werden [5]). Eintracht ruht aber auf Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehre [6]); Verbindungen aus andern Motiven, wie aus Furcht und überhaupt solchen Affecten, die sich auf Schwäche und Traurigkeit gründen, sind unsittlich und ohne Bestand [7]); nur durch Liebe, nicht durch Furcht und Bewunderung, kann man die Menschen bleibend fesseln und untereinander vereinigen. Man soll nicht verlangen, dass die Menschen nach dem leben, was man mit seinem Affecte verfolgt; man soll selbst nur der Vernunft folgen und in diesem Sinne die andern nach sich ziehen. Wenn Religion die Gesinnung ist, nur aus der Idee und der Erkenntniss Gottes heraus zu begehren und zu handeln, so ist Frömmigkeit die religiöse oder vernünftige Handlungsweise des Wohlthuns (die thätige Liebe), in der allein die ächte Ehre (Honestas) im Umgange mit andern Menschen besteht [8]). Dies Verhältniss ist das einzige beständige; das Handeln aus schlechten Affecten bringt dagegen leicht einen Umschlag derselben ins Gegentheil zu Wege, wie Liebe aus

---

1) Eth. IV, prop. 36.
2) Ebend. prop. 37.
3) Ebend. Append. cap. XIII.
4) Cap. XIV, Ebend.
5) Cap. XII, Ebend.
6) Ebend. Cap. XIV.
7) Eth. IV, Append. cap. XV—XXV.
8) Eth IV, prop. 37 Schol. I.

Digitized by Google

Wollust leicht in Hass übergeht [1]), Zerknirschtheit und Stolz einander am nächsten stehen [2]), Kriecherei und Treulosigkeit sich paaren [3]). Nur am Geistigen kann man sich wahrhaft freuen und erheben; als geistige Wesen soll man seine Nebenmenschen ansehen und behandeln [4]).

2. Staatsrechtslehre [5]).

a. Die allgemeinen Bedingungen des Staatslebens.

Die Definition des Staats ist daher nach Spinoza, dass derselbe die Anstalt sei, für den grössten Frieden und die unverletzte Sicherheit seiner Bürger zu sorgen, damit sie ihr Leben zur vernünftigen Erkenntniss auszubilden vermögen [6]). Auf welchen Grundlagen er aber dabei beruhe, zeigt sich zuerst bei Auffassung des Naturstandes der Menschen, oder, wie Spinoza denselben auch nennt, des Naturrechts, dessen Unterschied vom Civilstande oder vom Staatsrecht er so geltend macht [7]): Jeder ist nach dem grössten Naturrecht da und jeder thut folglich mit dem grössten (Natur-) Recht alles, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; und es urtheilt demgemäss auch jeder mit dem höchsten natürlichen Recht darüber, was gut und böse ist und seinem Nutzen nach sei-

1) Ebend. Append. cap. XIX. — Ad matrimonium quod attinet, certum est ipsum cum ratione convenire, si Cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex Amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur, et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae Amor, non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habet. Ebendaselbst Cap. XX.

2) Ebend. Cap. XXII.

3) Ebend. Cap. XXI.

4) Ebend. Cap. XXVI.

5) Quellen: Eth. lib. IV, prop. 29—37. — Tractatus theologico-politicus, bes. Cap. XIV—XX. — Besonders aber der Tractatus politicus, der zwar nicht vollendet ist, aber doch die Hauptsachen enthält.

6) Tract. polit. Cap. V, §. 2 und 5.

7) Eth. IV, Schol. II, prop. 37. Man vergleiche tract. theol. Cap. XVI, tom. I, pag. 359—360.

Digitized by Google

nem Sinne frommt; jeder rächt sich mit vollem Rechte, sucht zu erhalten, was er liebt und, was er hasst, umzubringen [1]). Wenn nun die Menschen allein nach der Vernunft lebten, so würde ein jeder diess sein höchstes Recht geniessen können, ohne einem Andern Schaden zuzufügen [2]). Weil sie aber Affecten unterworfen sind, die die menschliche Macht und Tugend bei weitem übertreffen und sich daher oft ins Entgegengesetzte treiben lassen, so sind sie sich selbst einander feindlich, während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen [3]). Damit also die Menschen einträchtig leben und sich Hülfe leisten können, müssen sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander Sicherheit gewähren, fortan nicht thun zu wollen, was des Andern Schaden ist [4]). Wie diess aber geschehen könne, dass also die, stets Leidenschaften unterworfenen, unbeständigen und veränderlichen Menschen einander sicher machen und vertrauen können, geht aus den oben mitgetheilten Sätzen hervor [5]), dass nämlich kein Affect anders als durch einen noch stärkeren Affect gebändigt werden kann, und jeder aus Furcht vor grösserem eigenen Schaden sich hüten wird, einen Andern zu beschädigen. Unter der Bedingung kann also die Gesellschaft gegründet werden, dass sie sich das Recht vorbehält, welches ein Jeder besitzt, sich zu rächen und zu bestimmen, was gut und böse sei [6]), dass sie also das Recht habe, die Lebensweise im Allgemeinen zu bestimmen, Gesetze zu geben und dieselbe nicht durch die Vernunft (welche ja als solche die Affecte nicht überwindet) [7]), sondern durch Drohungen einzuschärfen. Diese, auf Gesetze und Selbsterhaltungskraft gegründete Gesellschaft wird Staat genannt und diejenigen, welche sie durch ihr Recht vertheidigt, (Staats-) Bürger [8]).

1) Eth. IV, prop. 19, prop. 20. — prop. 40. Eth. III. — Eth. III, prop. 28.
2) Eth. IV, prop. 35. Coroll. I. Tract. pol. cap. II, §. 3 und 4.
3) Eth. IV, prop. 4. Coroll. — prop. 6. — prop. 34. — prop. 35. schol. Tract. pol. Cap. II, §. 5.
4) Tract. polit. Cap. II, §. 13 u. 15.
5) Eth. IV, prop. 7. Eth. III, prop. 39.
6) Tract. pol. Cap. II, §. 9 u. 10. 7) Eth. IV, prop. 17. Schol.
8) Tract. pol. Cap. II, §. 16—17.

Digitized by Google

Aus allem diesen geht hervor, dass es im Naturzustande nichts giebt, was nach übereinstimmendem Urtheile Aller gut oder böse sei, da im Naturzustande jeder nur für seinen Nutzen sorgt und nach seinem Kopfe und nach dem Maassstabe dessen, was er für nützlich hält, bestimmt, was gut und böse sei, auch Niemanden zu gehorchen durch irgend welches Gesetz verpflichtet ist. Daher kann es im Naturzustande keine Sünde und kein Verbrechen geben; wohl aber im Staate, wo durch gemeinsamen Beschluss decretirt wird, was gut und böse sein soll und wo Jeder dem Ganzen gehorchen muss. Das Verbrechen ist aber nichts anderes, als eine Handlung des Ungehorsams, die daher nach dem Staatsrecht allein gestraft wird; wogegen der Gehorsam dem Bürger zum Verdienst gereicht und er sich dadurch würdig macht, sich der Vortheile des Staats zu erfreuen [1]). Ferner ist im Naturzustande Niemand Herr einer Sache aus Uebereinkunft, und es giebt auch nichts, was man von Natur das Eigenthum Dieses oder Jenes nennen dürfte, sondern Allen gehört Alles; und so lässt sich im Naturzustande nicht jener Wille denken, »Jedem das Seine angedeihen zu lassen« [2]) oder auch der Wille, Jemandem das Seine zu entreissen, d. h. man kann im Naturzustande nicht von Recht und Unrecht sprechen; wohl aber im Staate, wo gemeinsam bestimmt wird, was diesem oder jenem gehört. Also sind gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst äussere Bestimmungen (notiones extrinsecae), aber keine Attribute der Natur des Geistes.

Man sieht, dass bei dieser ganzen Auseinandersetzung, so klar sie auch ist und so viel Wahrheit sie auch enthält, doch ein grosser Widersprueh darin liegt, dass nämlich Vernunftgründe zur Staatsbildung antreiben und doch wieder gesagt wird, die Vernunft sei durchaus nicht das thatsächlich Vorherrschende, sondern die Affecte. Ist letzteres der Fall, wie können die erstern dann zum Staatsbilden wirken, wie kann dann der Staat wirklich zu Stande kommen? Freilich

1) Tractat. pol. Cap. II, §. 18—21.
2) Voluntas ius suum cuique tribuendi; der römische Rechtsausdruck.

Digitized by Google

macht der Philosoph auf die Thatsache aufmerksam, dass alle Menschen, gebildete und ungebildete, überall Gesellschaften bilden und den Civilstand herzustellen suchen [1]), so dass man die Ursachen und Bedingungen des Staatswesens nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus den factischen Verhältnissen des menschlichen Lebens ableiten könne und auch müsse [2]); aber diess scheint eben nur ein Factum, keine philosophische Begründung der Sache zu sein.

Aus dieser Schwierigkeit helfen in der That nur die Betrachtungen, welche der vorige Abschnitt enthält und welche deswegen vorausgeschickt werden mussten. Allerdings, meint Spinoza, ist das Staatswesen nur ein von der äussern Nothwendigkeit und Nützlichkeit gebotenes Ding, das die Menschen ihres äussern Vortheils halber, namentlich also auch aus Furcht, zu gründen unternehmen; aber es liegt demselben doch (was die Hauptsache ist), zunächst den Contrahenten unbewusst, jenes tiefere Element zu Grunde, dass sie nämlich innerhalb des Staats ihrem vernünftigen Naturzwecke sich annähern und so bei der Bildung gleich instinctmässig im Sinne ihres tiefern Wesens verfahren [3]). Der Zweck des Staats ist also im Grunde die Freiheit [4]). Diese Betrachtung

1) Tract. pol. Cap. I, §. 7. 2) Ebendaselbst.

3) Also ähnlich wie Aristoteles sagt, dass der Staat des Lebens willen werde, des guten Lebens willen bestehe.

4) Quia homines uti diximus, magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu convenire et una veluti mente duci velle, nempe vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi. (Tract. polit Cap. VI, §. 1.). Dagegen wieder: Sequitur finem reipublicae ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere et alterius iuris facere sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad eius fieri potest, vivat h. e. ut ius suum naturale ad existendum absque suo et alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis rei publicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungatur et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira, vel dolo certent nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est. (Tract. theol.-polit. pag. 420—21.).

Digitized by Google

muss der nachfolgenden Lehre überall zu Grunde gelegt werden, wie denn der Philosoph sich mit der Politik doch nur unter dieser Voraussetzung ihres sittlichen Charakters abgeben konnte.

Gleichwohl weiss Spinoza innerhalb seines Werkes selbst die Gebiete der Ethik und der Politik aufs Schärfste zu sondern. Man kann, sagt er, keinen grössern Fehler machen, als wenn man die Gesinnung mit dem Staatsleben in unmittelbare Verbindung bringt. In der Politik hat man es nur mit den Menschen als handelnden Wesen, also mit Handlungen zu thun, keineswegs mit Gesinnungen. Die geistige Freiheit, die Tugend des reinen Denkens aus der Idee Gottes ist eine Privatangelegenheit, also auch Religion und Frömmigkeit; im Staate kommt es nur auf Sicherheit des Lebens und Festhalten des gesetzlich Bestimmten an [1]). Da in der Welt einmal Selbstsucht und Leidenschaften vorwiegen, so würde man nicht weit kommen, wenn man auf Religiösität im Staatsleben rechnen und bei der Menge an Vernunft appelliren wollte [2]): am allerwenigsten darf man sich dem guten Willen derer anvertrauen, welche die öffentlichen Angelegenheiten leiten [3]). Die Kunst besteht vielmehr darin, das Staatswesen so einzurichten, dass die Regierenden und Regierten, sie mögen nun an sich vernünftig sein oder nicht, vermöge der ihnen angewiesenen Stellung, dem Zweck des Ganzen gemäss handeln müssen, da es nicht darauf ankommt, durch welche Gesinnung einer gut zu regieren bestimmt wird, sondern nur, dass überhaupt gut regiert werde [4]).

---

1) Tract. polit. Cap. III, §. 10. Tract. theol.-pol. Cap. XX, pag. 428.

2) Tract. polit. Cap. I, §. 5.

3) Ebend. Cap. I, §. 6.

4) Imperium necessario ita instituendum est, ut omnes tam qui regunt quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest hoc est ut omnes sponte vel vi vel necessitate coacti sint ex rationis praescripto vivere; quod fit, si imperii res ita ordinentur, ut nihil quod ad communem salutem spectat, ullius fidei absolute committatur. — — Et sane stultitia est, ab alio id exigere, quod nemo a se ipso impetrare potest, nempe, ut alteri potius quam

Digitized by Google

Der Staat muss demgemäss als ein Vertrag aufgefasst werden, den die Masse des Volks (multitudo) zunächst mit sich selbst abschliesst, um aus der gegenseitigen Feindschaft herauszukommen und von nun an gleichsam durch einen Sinn (veluti una mente) geleitet zu werden [1]: sie überträgt zu diesem Zweck ihr natürliches Recht auf eine oder mehrere Personen, welche nunmehr als Obrigkeit alles natürliche Recht in sich vereinigen, und tritt dadurch als Unterthan in das Civilrecht oder den bürgerlichen Stand ein [2]. Dabei ist aber doch nicht an Unterdrückung der Freiheit überhaupt zu denken; denn handelt die Obrigkeit dem Sinne des ursprünglichen Vertrags zuwider, der auf Eintracht und Sicherheit geht, so versteht es sich von selbst, dass die Unterthanen in ihr altes Verhältniss zurücktreten und das Dasein des Staats aufhört; oder es tritt vielmehr Staatsumwälzung ein, da man, einmal des Staatslebens gewohnt, es nie wieder ganz aufgiebt, sondern nur es umändert, was dann freilich mit grossen Gefahren und Opfern verbunden ist und möglichst vermieden werden muss [3]. Den obigen Erklärungen gemäss wird aber jeder, welcher Unterthan oder Staatsbürger geworden ist (beide Ausdrücke bedeuten dasselbe) [4], nicht selbständig, sondern dem Staate verpflichtet sein, welcher in seiner Obrigkeit allein das Recht hat, Gesetze zu erlassen und sie auszulegen, so dass auf seine Bestimmung es ankommt, was als Recht und Unrecht, Billigkeit und Unbilligkeit gelten soll [5]. Der Staat muss als der allgemeine Wille Aller gelten; und die Obrig-

---

sibi vigilet, ut avarus non sit neque invidus neque ambitiosus etc. praesertim is, qui omnium affectuum incitamenta maxima quotidie habet. Tract. pol. Cap. VI, §. 3.

1) Ebend. Cap. IV, §. 6. Tract. theol.-pol. pag. 368. Cap. 16.

2) Tract. polit. Cap. III, §. 5.

3) Tract. polit. Cap. VI, §. 2. Tract. theol.-polit. Cap. XVI, pag. 363.

4) Tract. polit. Cap. III, §. 1.

5) Hac igitur ratione — societas — formari potest, si nimirum unusquisque omnem quam habet potentiam in societatem transfert quae adeo summum naturae ius in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Tract. theol.-pol. Cap. XVI, pag. 364.

Digitized by Google

keit, welche diesen Willen ausdrückt, ist daher Niemandem verantwortlich. Sie steht daher ihrerseits vollkommen auf dem natürlichen Rechte d. h. hat soviel Recht als Macht, welches die vereinigte Kraft aller Bürger ist. Wenn nun auch der Fall eintritt, dass der Staat etwas Unvernünftiges befiehlt, so ist doch selbst derjenige Bürger, welcher die Unvernunft des Staats einsieht, ihm gehalten zu gehorchen, da das Uebel, gegen die Vernunft zu handeln, für ihn geringer ist, als der Vortheil, den er durch seine Theilnahme am Staate geniesst [1]). Freilich ist es aber dem Staate zu empfehlen, sich möglichst ans Vernünftige zu halten, weil darin seine grösste Kraft liegt und darin der höchste Vereinigungspunct für alle seine Bürger gegeben ist, während die Unvernunft stets sein Ansehen nach innen und aussen gefährdet [2]).

Uebrigens geht die Macht des Staats doch nicht so weit, dass sie Religion und Vernunft selbst aufheben könnte [3]). Der vernünftige Geist ist doch immer wieder von der Staatsgewalt emancipirt; und wie der Staat durch seine Befehle nicht das Widersinnige zum Rechten machen kann, so kann er auch die wahre Erkenntniss Gottes nicht hindern [4]). Diese wird er aber auch nicht hindern wollen, da sie ja selbst seinen höchsten Zweck, Einheit und Liebe gegen alle Menschen, in sich schliesst; er wird es sich zur Aufgabe machen müssen, wahre Religiösität zu befördern [5]).

---

1) Man erinnert sich hierbei des Socrates aus Platos Criton. Tractat. polit. Cap. III, §. 6. — Tract. theol. Cap. XVI, pag. 365.

2) Tract. theol. Cap. XVI, pag. 365. Tract. polit. Cap. III, §. 9. — Ille homo maxime potens, qui ratione ducitur; sic etiam illa Civitas maxime erit potens et maxime sui iuris, quae ratione fundatur et dirigitur. Nam Civitatis ius potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur. At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi Civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet. Tract. pol. III, §. 7.

3) Tract. pol. III, §. 10.

4) Ebendaselbst §. 8.

5) Ebend. §. 10. — Ad Religionem quod attinet (zunächst freilich in der Monarchie) nulla plane templa urbium sumptibus aedificanda nec iura de opinionibus statuenda, nisi seditiosae sint et

Digitized by Google

Im Verhältnisse zum Auslande befindet sich der Staat in demselben Falle, wie sich einzelne Menschen ohne Staat gegeneinander befinden — im Stande gegenseitiger Feindseligkeit [1]). Wie er nun selbst Gewalt ausüben darf gegen den fremden Staat, muss er sich aber auch Gleiches von dem andern versehen und daher Vorkehrungen treffen, um nicht unterdrückt zu werden. Er ist daher soweit selbständig, als er für seine Selbsterhaltung gegen fremde Unterdrückung sorgen kann [2]). Verbündet er sich aber mit dem fremden Staate, so wird diess ihr gegenseitiger Vortheil sein, denn die Verbindung macht jeden von ihnen stärker, als er einzeln ist — ganz nach Analogie der einzeln in die Staatsverbindung tretenden Menschen [3]). Von Natur hat also jeder Staat Recht zum Kriege: das Recht des Friedens beruht auf ihrem übereinstimmenden Willen.

Das Völkerrecht ist also nichts anderes, als ein Bündniss, welches so lange halten wird, als die Ursache desselben, nämlich gegenseitige Furcht und gegenseitiger Vortheil dauert [4]). Ieder Staat hat das unzweifelhafte Recht, das Bündniss zu lösen, wann er will; er handelt dabei ohne Treulosigkeit, da er vernünftigerweise nur aus Gründen des eignen Vortheils den Vertrag schliessen kann, der sich ganz von selbst löst, sobald diese Gründe wegfallen. Wenn die Obrigkeit einem Andern etwas versprochen hat, was sich hinterher als schädlich für ihre eignen Unterthanen ausweist, so hat sie sogar die Verpflichtung, das Versprechen nicht zu halten. Das Verhältniss des Völkerrechts ist nach Spinoza also ein noch viel äusserlicheres als das des Staats- oder bürgerlichen Rechts [5]).

Civitatis fundamenta evertant. Ii igitur, quibus Religionem publice exercere conceditur, templum si velint, suis sumptibus aedificent Tract. polit. VI, §. 40.

1) Tract. polit. Cap. III, §. 11.
2) Tract. polit. Cap. III, §. 12.
3) Tract. polit. III, §. 13.
4) Ebend. III, §. 14.
5) Ebend. §. 17.

Digitized by Google

Die Obrigkeit nun, welche auf dem gemeinsamen Willen Aller (consensu omnium) beruht, also im Besitze des höchsten Rechts (der höchsten Gewalt) ist, die einzelnen Rechtsbestimmungen erlässt, auslegt, über Krieg und Frieden entscheidet u. s. w. kann entweder in einer aus der Menge hervorgehenden Versammlung bestehen, wo dann das Reich eine Democratie heisst; oder in einigen Auserwählten, wo es Aristocratie; oder in einem Einzelnen, wo es Monarchie genannt wird [1]). Diese Eintheilung führt zur Betrachtung der einzelnen Staatsformen, wobei immer der Grundsatz festgehalten wird, dass das Staatswohl auf einem gewissen Gleichgewicht oder Gegensatz in den Staatsgewalten beruhe, wodurch unmöglich wird, dass schlecht und treulos regiert werde [2]).

b. Die besondern Staatsformen [3]).

α. Monarchie.

Die Frage nach der überhaupt besten Staatsform stellt Spinoza eigentlich nicht an [4]) — sie kam erst im achtzehnten Jahrhundert in England wieder auf — sondern urtheilt, dass von allen drei Grundbegriffen Monarchie, Aristokratie, Demokratie aus, Verfassungen möglich sind, welche den Staatszweck, hinreichende Freiheit, erfüllen. Er scheint aber die aristocratische Verfassung für besser als die monarchische zu halten: vielleicht hielt er die Democratie für die allerbeste, wie der Tractatus theologico-politicus vermuthen

1) Ebend. Cap. II, §. 17. Cap. III, §. 1.

2) Tract. polit. VI, §. 3.

3) Obgleich Sp. wie sich versteht, bei Aufstellung der einzelnen Staatsformen das eigentlich philosophische Element wenig geltend machen kann, und nur nach Klugheitsregeln bei der Ableitung der Staatseinrichtungen verfährt, so schienen doch seine Ansichten zu bedeutsam, um sie nicht hier anhangsweise kurz mitzutheilen.

4) Im Tractatus theologico-politicus (Cap. XVI, p. 266. Cap. XX, pag. 423.) spricht er ein Paarmal von der optima Respublica, womit er die Democratie meint, doch ist dieser Gedanke im Tractatus politicus nicht verfolgt.

Digitized by Google

lässt — indessen hat er dafür, wenn es in der That seine Meinung blieb, den Beweis nicht geführt. Immer geht er von der Voraussetzung einer ursprünglich freien Volksmasse aus, die sich ihre Verfassung wählt: er will daher nicht, wie Aristoteles, geschichtlich vorliegende Formen auf ihr philosophisches Maass zurückbringen, obgleich er sich hie und da auf historische Thatsachen beruft und doch überhaupt bei seinen Constructionen von Wahrnehmungen aus dem wirklichen Leben ausgehen muss, sondern sein Gesichtspunkt ist, zu zeigen, wie man den Grundgedanken eines monarchischen, aristocratischen, democratischen Regiments festhaltend, ganz allgemein und abgesehen von besondern Verhältnissen ein Uebergewicht der Regierungsgewalt vermeiden, also ein Gleichgewicht der Staatsmächte finden [1]) und darin, ohne revolutionäre Bewegungen fürchten zu müssen, die nöthige Sicherheit, aber auch vor Unterdrückung, bewahren könne [2]).

Demgemäss bemerkt er in Bezug auf die Monarchie zunächst, die allgemeinen Schwierigkeiten dieser Verfassung lägen darin, dass ein Mensch durchaus nicht im Stande sei, alle Staatsgewalt in sich zu vereinigen (wie doch die Voraussetzung laute) und daher gezwungen werde, sie mit Andern zu theilen, was oft zum Schaden der Unterthanen ausschlüge [3]); dass ferner ein Herscher unmöglich alle Verhältnisse im Staate übersehen und klar beurtheilen könne [4]); endlich, dass bei der Monarchie das Umschlagen in eine despotische Regierungsform nahe liege [5]). Beide Uebel mit einem Schlage zu vermeiden, muss also das Volk von vorn herein dem König eine (ständische) Behörde zur Seite setzen, die theils die Verhältnisse der Unterthanen kennt und für ihr Wohl wacht, theils auch die Summe der Herrschergewalt selbst mit dem Fürsten theilt [6]). Diese Behörde, Con-

1) Tract. polit. VI. §. 3. — VII. §. 30.
2) Ebend. VI. §. 2.
3) Ebend. VI. §. 5.
4) Ebend. VII. §. 3.
5) Ebend. VI. §. 4.
6) Tractat. polit. VI, §. 16—18.

Digitized by Google

cilium oder Reichsversammlung genannt, ist vom Könige aus dem Volke zu wählen, das zu diesem Behufe in bestimmte Abtheilungen zerfällt [1]), und zwar aus allen waffenfähigen Männern, und aus allen Theilen des Landes, damit möglichst Jeder vertreten werde; die Zahl der Abgeordneten muss sehr gross sein, um Bestechung unmöglich zu machen, aber durch jedesmaliges Ausscheiden eines Theils im Laufe weniger Jahre immer wieder erneut werden, um das nöthige Leben darin zu erhalten. Die Abgeordneten [2]) dürfen nicht unter fünfzig Jahr sein. Ist dieses Parlament nicht versammelt, so sitzt an seiner Stelle ein Ausschuss von fünfzig Männern, der die Regierung überwacht [3]). In der Monarchie darf ferner ein Adel nicht existiren, welcher den Fürsten nur vom Volke trennt und ihm durch Ehrgeiz selbst nie aufhört Gefahr zu drohen, so dass er wohl gar, um beschäftigt zu werden, den Fürsten Krieg anzufangen veranlasst, dessen Vermeidung der Staatszweck grade ist [4]). Adelsrang hat nur die königliche Familie, aus der nach dem Recht der Erstgeburt der Nachfolger des Monarchen hervorgeht [5]). Der Herrscher darf nur eine Einheimische zur Gemalin haben: eine fremde Gemalin würde leicht Verhältnisse zum Ausland herbeiführen, die dem Staate Gefahr drohen [6]).

Jenen Staatsrath nennt Spinoza den receptiven Theil der geistigen Staatsthätigkeit: der Fürst ist der Gedanke, das eigentliche Haupt des Staats. Er entscheidet daher über die Gesetze, welche der Staatsrath vorschlägt [7]). Im Felde führt er das Heer, welches aus sämmtlichen Bürgern besteht und

1) Ebend. VI, 9; VI, 11.
2) Spinoza spricht bald von Concilium, bald von Consilium und Consiliarii — indess tragen diese Männer mehr den Character von Abgeordneten, denn von Räthen des Herrschers, dessen Minister ausserdem noch erwähnt werden.
3) Tractat. pol. VII, 9. VI, 24.
4) Ebend. VI, 13—14.
5) Ebend. VI, 38.
6) Ebend. VI, 36. VII, 24.
7) Ebend. VII, 5.

Digitized by Google

auf welchem zumeist seine Sicherheit beruht; diess darf aber durchaus nicht fremde Söldlinge enthalten, welche kostspielig und äusserst gefährlich sein würden [1]). Alles unbewegliche Eigenthum, namentlich der Boden, ist Staatseigenthum, das den Einzelnen zum einstweiligen Besitz je nach Bedürfniss gegen eine gewisse Abgabe überlassen wird [2]). Zwischen den Bürgern muss möglichste Gleichheit obwalten; alle müssen sich gleicher Rechte erfreuen, wie sie gleiche Verpflichtung in Vertheidigung des Staats haben [3]). Die richterliche Thätigkeit muss in grossen, gewählten Geschwornencollegien vor sich gehen, damit Jedem unverkürzte Gerechtigkeit werde, und Betrug und Bestechung, Irrthum und Uebereilung unmöglich sei [4]).

Der Fürst hat vor allen Dingen dahin zu streben, dass er den Willen der grössten Menge des Volks erfahre und danach regiere [5]), weil seine Herrschaft nur beständig ist, wenn er das Wohl des Volks, das es durch seinen Willen ausdrückt, als höchsten Staatszweck im Auge behält: des Volkes Wohlsein ist sein eignes Wohl und der Wille desselben die Macht, welche ihn trägt [6]). Daher schadet die Oeffentlichkeit der Staatsverhandlungen weniger, als sie nützt [7]). Spinoza fügt über die Gewähr der Verfassung hinzu: das Reichsgrundgesetz ist gleichsam als eine ewige Verordnung (Richtung) des Königs anzusehen, so dass auch seine Minister ihr selbst dann gehorchen, wenn der König es einmal nicht wollte, damit in der That alles nach dem Befehle des Königs geschehe, der durch einen fernern Willen seinen ersten, gleichsam fun-

1) Ebend. VI, 9—10.

2) Ebend. VI, 12. Gewiss nimmt daher Sp. auch kein Erbrecht in der Monarchie an, wie er denn die fürstliche Succession sich so denkt, dass nicht der Fürst den Thron vererbe, sondern durch seinen Tod der erledigte Thron der Disposition des Volks anheimfalle, welches durch die Verfassung schon ein für allemal darüber verfügt. Ebend. VII, 25.

3) Ebend. VI, 9.

4) Ebend. VI, 26—28. VII, 20—21.

5) Ebend. VII, 11. 6) Ebend. VII, 5. 7) Ebend. VII, 29

Digitized by Google

damentalen Willen nicht aufheben kann [1]). So ist in der Monarchie alles Recht königlicher Wille, wenn gleich nicht aller Wille des Königs Recht ist [2]).

Heut zu Tage würden wir eine solche Verfassung eine democratisch-socialistische Monarchie mit Einkammersystem nennen. Schliesslich versichert Spinoza von derselben, man könne darin eine hinreichende Freiheit geniessen, wenn man eifrig über der Aufrechthaltung der Verfassung, namentlich gegen Uebergriffe des Herrschers, wache [3]).

β. Aristocratie.

Die aristocratische Verfassung hat Spinoza mit Sorgfalt und Vorliebe behandelt, wie er denn der Meinung ist, dass sie diejenige sei, welche am unvergänglichsten aufgeführt werden könne und somit von dieser Seite, da Dauerhaftigkeit ganz besonders die Güte zeigt, als eine der besten angesehen werden müsse [4]). Nun denkt er sich zuerst eine Aristocratie, die auf eine einzelne Stadt sich stützt; die vollendetere Form

---

1) Ebend. VII, 1. Sp. vergleicht den eigensinnigen König geistreich mit dem Odysseus, der den Sirenengesang hört. Die Minister müssen ihn an dem Masthaum des Staatsschiffes, der Verfassung, gebunden halten und auf seine Bitten und Befehle nicht hören, bis er zu sich gekommen ist.

2) Ebend. VII, 1. 3) Ebend. VII, 31.

4) Cap. X. §. 9. Tract. polit. — Zwar nennt er gleich hinterher die Democratie ein omnino absolutum imperium, doch will diess wohl nicht sagen, dass die Democratie die absolut-beste Verfassung sei, wenn gleich absolutum auch nicht im Sinne des Absolutismus in heut zu Tage üblicher Bedeutung des Worts zu verstehen ist. Absolutum imperium ist ein solches, das in sich die Gewähr trägt, nicht umgestürzt zu werden (cf. Cap. VIII, §. 5). In der Monarchie und Aristocratie muss die Herrschergewalt künstlich gestützt und erworben werden, in der Democratie ist sie von selbst da. Dort ist auch immer die Freiheit in Gefahr, in der Democratie nicht — wie Spinoza zu meinen scheint (Tractatus theologico-polit. Cap. XVI). Dennoch äussert er sich zu wiederholten Malen gegen die Volksgewalt (terret vulgus, nisi metuat), kehrt stets die Aristocratie hervor, wie er sich

Digitized by Google

ist ihm aber eine Bundesaristocratie, an der mehrere verhältnissmässig gleichberechtigte Städte Theil nehmen.

Von der erstern sprechend, stellt er den Begriff der Aristocratie zunächst fest als der Herrschaft auserwählter Patrizier, welche, ursprünglich auf Lebenszeit erwählt, nachher in ihr Corps neue Mitglieder selbst adoptiren [1]). Die Zahl der Patrizier im Verhältniss zur Zahl der Einwohner bestimmt er so, dass einer auf je fünfzig Unterthanen kommt. Diese Patrizier bilden also einen sehr zahlreichen grossen Rath [2]).

Die Vortheile dieser Verfassung gegen die Monarchie sind evident. In der Monarchie war nur einer an der Spitze, der als Mensch allerlei Schwächen unterworfen sein kann, leicht irrt, unfähig sein oder werden mag und durch seinen Tod sicher eine Aenderung im Staate hervorbringt. Diess alles ist in der Aristocratie unmöglich. Der Rath der Aristocratie braucht keine Helfer im Regieren, er ist zahlreich genug, um alle Verhältnisse zu übersehen und zu beherrschen; er kann seiner Grösse wegen immer nur das Vernünftige

---

denn im Leben zur aristocratischen Parthei hielt, so viel er überhaupt am Staate Theil nahm, und den Umsturz der holländischen Verfassung und Aristocratie im Jahre 1674, wobei sein Wohlthäter und Freund Johannes de Witt so schmählich umkam, als reipublicae eversio bezeichnet (cap. IX, §. 14). Spricht er also im Tractat. theol.-polit. (tom. I. pag. 366—76.) von der Democratie so, dass er sie allen andern Verfassungen vorzuziehen scheint, so ist diess nur der Fall vom Standpunct der persönlichen Freiheit und Gleichheit, während es ihm nicht entgieng, dass democratische Verfassungen steten Erschütterungen und Veränderungen unterworfen sind, wogegen die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Aristocratie leichter möglich ist. Man kann es auch characteristisch finden, dass er den Abschnitt über die Democratie nicht vollendet hat. In der That möchte es unmöglich sein, den Beweis zu führen, dass eine Democratie, wie sie Spinoza sich denkt, wo keine Repräsentation oder Vertretung stattfindet, also Alle an den Hoheitsrechten unmittelbar Theil nehmen, in einem einigermassen grossen Staate überhaupt nur möglich sei.

1) Tract. polit. VIII, 1. 2.

2) Ebend. VII, 2. 13.

Digitized by Google

wählen — vor allen Dingen ist er unsterblich [1]). Er besitzt daher eine ungeheure Macht, welche zu erhalten alle Sorge in Anspruch nimmt. Diese Macht kann nun theils durch Zwist im Innern, theils durch das Aufstreben der Menge des Volks (der Plebejer) geschmälert und gefährdet werden [2]). Darum muss gesorgt werden, dass zuerst die Patrizier so viel als möglich einander gleich sind [3]). Sie müssen erst mit den Mannesjahren in den grossen Rath kommen und möglichst einer Religion folgen [4]); sie müssen ein Ganzes, einen Willen ausmachen [5]). Sie müssen alles thun, um durch Klugheit und Staatskunst sich auszuzeichnen, damit sie es in allen Dingen auch wirklich den Plebejern zuvorthun — dann erst ist in der That die Herrschaft ihre [6]). Namentlich müssen sie die Kriegskunst verstehen, um im Felde an die Spitze der Plebejer treten zu können, welche übrigens allein das Heer bilden dürfen, weil fremde Söldner wie in der Monarchie, auch hier äusserst gefährlich sind und nur im höchsten Nothfalle zu Hülfe genommen werden dürfen [7]). Sie haben auch die priesterlichen Verrichtungen des Taufens, Trauens u. s. w., während das Predigen auch für die Plebejer frei ist [8]), sie tragen ein besondres Abzeichen und eigenthümliche Kleider, um sich auch äusserlich gleich von dem Volke zu unterscheiden [9]).

Das Amt des grossen Raths ist es, Gesetze zu geben und aufzuheben, sich selbst zu ergänzen und alle Staatsbeamten zu erwählen [10]). Da nun bei einem so gewaltig grossen Regierungskörper die Verwaltung sehr unbehülflich sein würde

1) Ebend. VIII, 3. 6.
2) Ebend. VIII, 4.
3) Ebend. VIII, 15.
4) Ebend. VIII, 46.
5) Ebend. VIII, 19.
6) Ebend. VIII, 44. Apprime observavimus, ut plebs tam a consiliis, quam a suffragiis ferendis arceretur.
7) Ebend. VIII, 9. Diesen Gedanken eines Volksheeres verdankt Sp. wohl dem Macchiavelli, dessen Patriotismus ihn aus der römischen Geschichte wiederfand.
8) Ebend. VIII, 46. 9) Ebend. VIII, 47. 10) Ebend. VIII, 7.

Digitized by Google

und es doch gefährlich ist, einen Anführer oder Herzog (Doge) an die Spitze zu stellen, weil daraus leicht monarchische Bewegungen entstehen könnten [1]), so ist erstlich aus den Patriziern ein kleinerer Rath der Syndici zu wählen zu dem Zwecke, über der Erhaltung der Verfassung zu wachen und jeden dagegen fehlenden Patrizier und Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Zu dem Syndicat sind nur alte Männer vom sechszigsten Jahre an zu wählen, welche die Verfassung und was dem Reiche frommt, durch bewährte Erfahrung kennen. Ihre Zahl soll sich zu der der Patrizier wieder wie eins zu fünfzig verhalten. Diese Syndici haben das Recht, den grossen Rath zusammenzurufen und die Gesetzesvorlagen zu machen: sie sitzen in demselben, aber ohne Stimmrecht. Aus ihnen wird ferner durch den grossen Rath ein Ausschuss von zehn oder mehreren gewählt, welcher täglich sitzt und einen täglich wechselnden Vorsteher an der Spitze hat [2]). Dieser Ausschuss besorgt die laufenden Geschäfte des Syndicats, nimmt Klagen an, bereitet die Vorlagen vor und wacht insbesondere über das Verhalten aller im Staate thätigen Beamten u. s. w. [3]). Ausser dem grossen und dem Rathe der Syndici schlägt nun Spinoza zweitens noch einen Senat vor, der die eigentliche ausübende Behörde bildet, so dass also der grosse Rath die Summe der Gewalt nur in der Gesetzgebung (der Sanctionirung des ihm Vorgeschlagenen) und in der letzten Entscheidung über die wichtigsten Dinge überhaupt besitzt, die Syndici oberrichterliche oder besser inquisitorische Gewalt haben [4]), dieser Senat mehr die eigentlichen Regie-

1) Ebend. VIII, 18—19.
2) Ebend. VIII, 21—27.
3) Ebend. VIII, 28.
4) Nach Art des Areopag von Solon bis Pericles oder des Raths der Zehn (nachher der Drei) in Venedig. Sp. verräth überhaupt in diesem Abschnitt stillschweigend viel Bewundrung der Venetianischen Verfassung. — Er vergleicht sein Syndicat mit der römischen Dictatur, welche er so ansieht, dass sie zur Aufrechthaltung der Verfassung allein gedient habe, während der Sinn dieses Amts bekanntlich allgemeiner war. Sein Syndicat will die Mängel der Dictatur vermeiden,

Digitized by Google

rungsgeschäfte besorgt. Er promulgirt die Gesetze (muss wohl gemeint sein: publicirt die Gesetze), befestigt die Städte, stellt die Offiziere und Unterbeamten an, vertheilt die Steuern, unterhandelt mit den Gesandten und schickt Gesandte, die aber nur der grosse Rath wählen darf. Denn da nur Patrizier zu diesem Amte der Gesandten zugelassen werden dürfen, könnte der Senat, wenn er sie ernennte, leicht Gegenstand der Bestechung und Gunstbezeugungen der ehrgeizigen Patrizier werden [1]). Der Senat muss aus den klügsten und energischsten, aber über fünfzig Jahre alten Patriziern bestehen, auch so gross sein, dass jeder Patrizier Aussicht hat, wenn nicht Syndicus, doch Senator zu werden, welche Eröffnung einer eigentlichen Staatslaufbahn das Regierungstalent und einen heilsamen Wetteifer ausbildet. Der Senat wechselt jährlich und versammelt sich von Zeit zu Zeit, indem er immer beim Auseinandergehen einen Ausschuss ernennt, der die laufenden Geschäfte besorgt, mit sechs wechselnden Vorstehern (consules) an der Spitze [2]). Spinoza führt die Geschäftsordnung und Regierungsmaschinerie genau aus, wobei ihn immer der Gesichtspunct leitet, das Umschlagen ins Monarchische, was er mit Recht für die Aristocratie fürchtet und ja an seinem Vaterlande erlebte, unmöglich gemacht zu sehen [3]). Die Gerichtsverwaltung soll ähnlich sein, wie in der Monarchie, die Richter dürfen nur Patrizier sein; es findet Appellation an die Syndici statt [4]).

Die auf mehrere Communalwesen (einem Städtebund) gestützte Aristocratie hält Spinoza für die vollendetere [5]).

---

ohne ihre Vortheile zu verlieren (Ad scelera propaganda debiliores, ad malitiam coercendam potentiores. Cap. IX, 1—2).

1) Ebendaselbst VIII, 29—32.

2) Ebend. VIII, 33 u. 34.

3) Ebend. VIII, 12.

4) Ebend. VIII, 38—41. Merkwürdig ist, dass Sp. den Zustand der Plebejer gar nicht beachtet, die den Patriziern gegenüber in der That ganz rechtlos erscheinen.

5) Urbes itaque, quae Civitatis iure gaudent, ita conditae et munitae esse debent, ut unaquaeque sola sine reliquis subsistere quidem non

Digitized by Google

Sie unterscheidet sich von der eben geschilderten einfachern Form dadurch, dass, wie sie aus mehreren gleichberechtigten Städten besteht [1]), so auch ebensoviele, also mehrere Patrizierversammlungen besitzt, die durch einen nach Verhältniss der Menge gewählten Senat untereinander zusammenhangen [2]), da ein allgemeiner grosser Rath aller Städte nur im äussersten Falle, wenn es sich um Aenderung der Verfassung selbst handelt, zusammengerufen wird [3]). Für jede einzelne Stadt besteht dann wieder ein Syndicat, in ähnlicher Weise wie oben beschaffen [4]); ferner werden für jede Stadt zur laufenden Verwaltung Consuln gewählt, die gleichsam einen städtischen Senat, die Communalbehörde, bilden. Die Zahl der Mitglieder desselben richtet sich nach der Grösse der Stadt [5]). Ebenso hat jede Stadt ihre besondern patrizischen Richter. Sonst lässt sich alles weitre auf die erstere Form zurückführen.

γ. Democratie.

Spinoza hat die democratische Verfassung nicht ausgeführt: nur die allgemeinsten Definitionen darüber sind von ihm noch niedergeschrieben worden. Man sieht daher nur, dass er unter einer Democratie diejenige Staatsform versteht, wo jeder Bürger in der Reichsversammlung Stimme und zu jedem Staatsamt freien Zutritt hat [6]). Je nachdem nun das Bürger-

possit, sed contra, ut a reliquis deficere nequeat absque magno totius imperii detrimento: hoc enim modo semper unitae manebunt. At quae ita constitutae sunt, ut nec se conservare, nec reliquis formidini esse queant, eae sane non sui, sed reliquarum iuris absolute sunt. Tract. polit. Cap. IX, 2.

1) Ebend. IX, 3. Numeri Patriciorum ratio ad numerum Multitudinis.
2) Ebend. IX, 5—6.
3) Ebend. IX, 6.
4) Ebend. IX, 10.
5) Ebend. IX, 11.
6) Tractat. polit. Cap. XI, 1. — Democratia definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum ius ad omnia, quae potest, habet. Tractatus theologico-polit. p. 365.

Digitized by Google

recht allgemeiner oder weniger allgemein; oder je nachdem innerhalb der Bürgerschaft der Zutritt zum Staatsparlament und zu Aemtern wiederum eingeschränkt ist, lassen sich verschiedene Formen der Democratie denken [1]); doch Spinoza will nur mit der reinen Democratie zu schaffen haben d. h. mit derjenigen, wo absolut alle, die den Staatsgesetzen unterworfen sind und selbständig, auch jene Bürgerrechte ausüben [2]). Fremde, Unselbständige und Weiber müssen davon ausgeschlossen sein. Der Vorzug der Democratie besteht darin, dass sie das natürliche Verhältniss der Gleichheit am meisten festhält, die grösste Freiheit gewährt und weil so viele an der Regierungsgewalt theilnehmen, am ersten vor schlechten Maassregeln gesichert zu sein scheint, so dass sich der Einzelne auch besser fügen kann, da er ziemlich gewiss ist, man werde nur das Vernünftige von ihm verlangen [3]).

B. Ueber das Verhältniss der Religion zur Philosophie und zum Staate [4]).

Spinoza's Untersuchungen über das Verhältniss der Theologie und der Religion zur Philosophie, dann über das Verhältniss der Religion und Philosophie zum Staate müssen

---

1) Tract. polit. XI, 2.

2) In quo omnes absolute, qui solis legibus patriis tenentur et praeterea sui iuris sunt honesteque vivunt, ius suffragii in supremo Concilio habent muneraque imperii subeundi. Tract. polit. XI, 3.

3) Tract. theol.-polit. Cap. XVI. pag. 365—66.

4) Im Tractatus theologico-politicus ist diess verhandelt, der wohl schon mehrere Jahre vor seiner Herausgabe (1670) fertig war. Man vergleiche darüber Dr. Carl Thomas „Spinoza als Metaphysiker vom Standpuncte der historischen Critik" (Königsberg 1840), erster Abschnitt pag. 19. Thomas geht indess wohl zu weit, wenn er meint, Sp. habe alle seine philosophischen Schriften bis 1663 fertig gehabt; namentlich die Ethik (pag. 16, 20.). Seine Gründe halten dafür nicht Stich. Darin aber hat er Recht, dass wir über Spinoza's System lange nicht hinreichend unterrichtet sind und eigentlich nur Trümmer desselben (für die Metaphysik) besitzen, wie diess schon oben pag. 70 bemerkt wurde.

Digitized by Google

schliesslich als eine wesentliche Seite seiner philosophischen Bestrebungen mit aufgefasst werden, wenn sie gleich ein positives, von ihm ausdrücklich als nicht-philosophisch anerkanntes Element, die göttliche Offenbarung der Schrift voraussetzen. Andererseits bieten sie wieder durch die Erörterung eines Grundproblems aller Philosophie, des Verhältnisses von Glauben und Wissen, eine speculative Wendung dar.

a. *Verhältniss der Religion und Theologie zur Vernunft und Philosophie.*

Der Philosoph eröffnet sich hier den Weg durch eine historische Critik der Schriften des alten Bundes, in welcher gründliche Sachkenntniss und nüchterne Anschauungsweise über den so viele Jahrhunderte langen Unsinn und Trug einen glänzenden Sieg davontragen [1]). Er weist nach, dass das alte Testament eine Sammlung von Schriften wäre, die erst nach der babylonischen Gefangenschaft, vielleicht durch Esdra, veranstaltet worden sei; dass die Schriften selbst von den allerverschiedensten, uns nur in den wenigsten Fällen bekannten Männern und aus den verschiedensten Zeiten herrühren: dass sie mehr als fragmentarische Geschichtsurkunden, denn als Religionsbücher oder gar als „Gottes Wort" angesehen werden müssten. Vor allen Dingen hebt er den Begriff der Prophetie hervor. Die Propheten sind Leute, welche durch den göttlichen Geist erregt werden, Vernunft und Sittlichkeit zu predigen. Gott offenbart sich ihnen in Worten und Zeichen. Die Gewähr, dass sie ächte Propheten sind, liegt einzig und allein darin, dass sie auf eine der Vernunft gemässe Moralität aus sind; alles andere, als diese Ermahnung zur Sittlichkeit, ist bei ihnen Nebensache. Die

1) So unbefriedigend heut zu Tage seine Ansichten erscheinen mögen, welche ja im 18ten Jahrhundert bis zur grössten Plattheit und Geistlosigkeit herabgedrückt und in dieser traurigen Gestalt vom Rationalismus bis zum Ekel wiederholt wurden, so wird man darum doch nicht gering von ihnen denken, wenn man überlegt, gegen welchen Wust der Meinungen zuerst Spinoza mit ihnen glücklich ankämpfte.

Digitized by Google

Vernunft ist und bleibt die Richterin über alle wahre oder vermeinte Prophetie [1]). Der grösste Prophet ist daher Christus, da diesem weder durch Worte noch durch Visionen, sondern unmittelbar (d. h. in seinem Geiste) Gottes Willen offenbart worden ist; daher Christi Stimme Gottes Stimme genannt wird und man allerdings Recht hat, wenn man sagt, die göttliche Weisheit habe in Christo die menschliche Natur angezogen und Christus sei der Weg des Heils [2]). Die mosaische Verfassung hat in gleicher Weise die Bedeutung, das jüdische Volk innerhalb des ihm gelobten, d. h. ihm angemessenen Landes zur Vernunft und Tugend zu erziehen. Alle Bestimmungen derselben haben allein diesen Zweck — sie können daher mit Recht als göttlich bezeichnet werden. Ueberhaupt enthält die richtig ausgelegte Schrift, wenn sie ausdrücklich lehrt, durchaus nichts, was der Vernunft widersprechend wäre, sondern nur höchst einfache Sachen, die jedem Unbefangenen unmittelbar zugänglich sind. Nur bedient sie sich einer solchen Redeweise und solcher Gründe, wie sie auf die gedankenlose Menge Eindruck machen und ihren Zweck bei dieser erreichen, als Wunder, Drohungen, Versprechungen u. s. w. [3]).

Das Resultat der ganzen Betrachtung ist, dass dasjenige, was man das Wort Gottes nennt, nicht eine bestimmte Anzahl Bücher sei, sondern der einfache Begriff des den Propheten sich offenbarenden Geistes, nämlich: Gott von ganzem Gemüthe zu gehorchen — ein Gehorsam, den man durch Gerechtigkeits- und Nächstenliebe allein beweist.

Der grosse Unterschied zwischen Religiösität und Philosophie besteht daher darin, dass wir in der Philosophie allein mit der Vernunft, diesem natürlichen und unverfälschten Lichte in uns, zu thun haben; in der Religion aber der Gehorsam von uns gefordert wird. In der Philosophie kommts aufs Erkennen, in der Religion auf den Glauben an.

1) Tract. theol. Cap. I—II.
2) Ebend. Cap I. pag. 163.
3) Diess beschäftigt den ersten Theil des Tractatus: die Cap. I—XII.

Digitized by Google

So wollte Moses die Israeliten nicht durch Vernunftgründe überzeugen, sondern durch einen Bund mit Gott, durch Schwüre und Verpflichtungen fesseln — sie sollten Gott zum Führer zu haben glauben und ihm so gehorsam sein [1]). Der Glaube aber und der Gehorsam gegen Gott kann sich wie gesagt einzig und allein darin zeigen, dass man „seinen Nächsten mehr liebt als sich selbst", welches die Summe aller göttlichen Gebote ist und alle andern in sich selbst enthält, so dass die Ausführung dieses Gebots einzig als Norm des wahren katholischen, d, h. allgemeinen Glaubens angesehen werden darf. Die Frucht des Glaubens ist also Gehorsam, die Frucht des Gehorsams Liebe. Wer die Liebe nicht hat, ist weder gläubig noch gehorsam: sie ist der Geist Gottes, deren Besitz allein die Gewähr der rechten religiösen, d. h. gläubigen und gehorsamen Gesinnung bietet [2]).

Es kommt der Religion gar nicht darauf an, ob man durch Vernunftgründe von der Wahrheit dessen überzeugt sei, was sie lehrt, wenn man ihr nur mit frommem und gläubigem Herzen folgt. Freilich darf man dasjenige, was man glauben soll, nicht durch die Vernunft als unwahr erkannt

---

1) Davon handelt das XV. Capitel.

2) Fides non per se, sed tantum ratione obedientiae salutifera. — Is, qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem. — Ex quibus iterum sequitur, nos neminem iudicare posse fidelem aut infidelem esse, nisi ex operibus. Nempe, si opera bona sunt, quamvis dogmatibus dissentiat ab aliis fidelibus, fidelis tamen est; et contra si mala sunt, quamvis verbis conveniat, infidelis tamen est. — Per hoc, inquit Ioannes, cognoscimus, quod in eo manemus et ipse manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, nempe Charitatem. Dixerat enim antea, Deum esse Charitatem, unde concludit, eum revera Spiritum Dei habere, qui Charitatem habet. Immo quia nemo Deum vidit, inde concludit, neminem Deum sentire vel animadvertere, nisi ex sola Charitate erga proximum atque adeo neminem etiam aliud Dei attributum noscere posse, praeter hanc Charitatem. Tract. th. XIV, pag. 343—44. Man sieht hier den Zusammenhang mit der Ethik: ihr Ziel ist mit der Religion dasselbe, nur das Mittel verschieden.

Digitized by Google

haben: ein solches kann Niemand glauben, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen und unsittlich zu handeln. Man muss daher sagen, dass zum allgemeinen Glauben nur das gerechnet werden dürfe, was für alle wohlgesinnte Leute über jeden Widerspruch erhaben sei. Diess wäre etwa folgendes: zuerst, dass es ein höchstes Wesen giebt, dessen Gerechtigkeit uns mit Ehrfurcht, dessen Mitleiden uns mit Liebe, dessen Einzigkeit uns mit Bewunderung erfüllen muss; dass dieser Gott überall gegenwärtig sei, alles wisse und alles beherrsche; dass wir ihm Gehorsam schuldig seien. Dieser Gehorsam oder die Verehrung desselben bestehe einzig und allein in der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, so dass Alle, die einer solchen Lebensweise sich bestreben, der Seligkeit; alle andere aber, welche der Sinnlichkeit und ihren Lüsten fröhnen, der Verdammung entgegengingen; endlich, dass Gott den Reumüthigen ihre Sünden vergebe; denn ohne diess müsste jeder an seiner Rettung verzweifeln, da Jeder, auch der Beste, zu Zeiten fehlt [1]). Diess sind im Allgemeinen die Grundsätze der ächten und bei allen Menschen möglichen Frömmigkeit; was darüber hinausgeht, bleibt billig dem Gewissen des Einzelnen überlassen.

Das Verhältniss der Theologie zur Philosophie stellt sich also als ein solches heraus, dass beide Gebiete von einander getrennt, keineswegs aber einander widersprechend seien, namentlich fallen sie in ihrem Endresultat (der practischen Liebe) zusammen. Die Schrift lehrt keine Philosophie, sondern Frömmigkeit und deren Inhalt, wie es dem grossen Haufen des Volkes angemessen ist. Wer diesen Inhalt zur Philosophie erheben will, muss nothgedrungen den Propheten und andern heiligen Männern vieles beilegen, woran sie nicht gedacht haben: er verfälscht die einfache Lehre [2]). Wer aber auf der andern Seite die Vernunft der Theologie unterwerfen will,

1) pag. 345. Aehnlich Herbert (de veritate) in seinen bekannten fünf articuli, denen die Deisten häufig folgten.

2) Ebend. Cap. XV, pag. 349.

Digitized by Google

erlaubt sich, eine endliche Lehrform zur ewigen Wahrheit erheben zu wollen: er ist Obscurant [1]). Man muss freilich damit anfangen, die Schrift durch die Schrift zu erklären, wie man zu sagen pflegt, so lange man nämlich den wahren Sinn der Reden und Meinungen der Propheten noch nicht verstanden hat; hat man ihn aber gefunden, so muss man ihn dem Urtheil der Vernunft unterwerfen, ehe man ihm Zustimmung ertheilt [2]). Was der Vernunft widerspricht, kann und darf man nicht glauben, denn sie, unsere höchste Gabe und göttliches Licht, ist so weit entfernt, verfälscht und verdorben werden zu können, dass sie vielmehr als der einzige Maasstab betrachtet werden muss, nach dem sich unser Inneres zu richten hat [3]). Diess darf aber wieder nicht so verstanden werden, als ob der Inhalt der Schrift mit mathematischer Schlussform als wahr deducirt werden solle, wodurch die Theologie zu einem blossen Theil der Philosophie herabgesetzt werden würde. Wir können das Grunddogma der Theologie (der Glaube macht selig) durch natürliches Licht nicht erreichen, sondern es nur, wie es einmal in der Schrift aufgestellt ist, mit moralischer Gewissheit auffassen, d. h. wir finden in der Schrift alles auf Moralität gerichtet und eine solche Moralität gelehrt, wie sie die Vernunft nur gutheissen kann, so dass das Glaubensfundament der Schrift und der Theologie allerdings, obgleich nicht rational deducirt, doch unserm eigenen gesunden Urtheil zusagt und wir ihm zu folgen vermögen, ohne im Geringsten der Würde und Freiheit unserer Vernunft etwas zu vergeben. Damit ist aber auf der andern Seite der Werth der Offenbarung nicht im Geringsten geschmälert. Denn wir können nun einmal, wie gesagt, durch das natürliche Licht des Verstandes durchaus nicht einsehen, dass der einfache Glaube und Gehorsam den Weg zum Heile führt; sondern die Offenbarung allein lehrt,

1) Ebend. pag. 350.
2) Ebend. pag. 350.
3) pag. 351.

Digitized by Google

es geschehe diess aus einer besondern Gnade Gottes, die unserer Vernunft nicht zugänglich ist [1]). Daraus folgt nun aber ein unendlicher Trost für die gesammte Menschheit. Weil nämlich alle gehorchen können und durch Gehorsam tugendhaft werden, dagegen nur sehr wenige es durch Vernunft allein so weit zu bringen vermögen, der Tugend ergeben zu sein, so müssten wir ohne jenes Zeugniss der Schrift am Heile fast Aller verzweifeln.

b. Die Stellung der Religion und Philosophie im Staate [2]).

Bringt man diese Lehre mit den obenaufgestellten Grundsätzen des Staatslebens in Zusammenhang, so ergiebt sich, dass im Staate der Obrigkeit allein das Recht zustehe, zu bestimmen, was zur äussern Gottesverehrung und zur Ausübung der Frömmigkeit gehöre, dass ferner aber in einem Staate, der frei ist, Jedem erlaubt sein müsse zu denken, wie er wolle, und zu sagen, was er denke. Der Beweis ist nach den gegebenen Beweisen einfach.

Wenn die Obrigkeit überhaupt zu bestimmen das Recht hat, was im Staate gerecht und gut sei; der Zweck der Religiösität aber kein anderer ist, als die Menschen zur Ausübung der Tugend, also auch der socialen, anzuhalten, deren Inhalt die Obrigkeit bestimmt, so versteht es sich von selbst, dass sie, die Obrigkeit, Gottesverehrung und Religionsübung so einzurichten habe, wie es dem Frieden und der Sicherheit aller, dem Nutzen des Staats, angemessen ist. Das Recht, Obrigkeiten zu excommuniciren und in den Bann zu thun, hat Niemand; im graden Gegentheil davon steht es den Obrigkeiten zu, die heilige Schrift nach ihrem Gutdünken auszulegen und das heilige Recht zu handhaben. Darunter ist aber natürlich nur die Ausübung der Religion und des äussern Cultus zu verstehen, denn die Frömmigkeit selbst und die innere Gottesverehrung ist eine Privatangelegenheit, die auf

1) Ebend. pag. 355.

2) Tractat. theologico-politicus. Cap. XIX—XX.

Digitized by Google

der individuellen Gesinnung beruht und dem Gewissen eines jeden Einzelnen anheim gegeben werden muss [1]). Die Redensart, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen, darf für den Staatsbürger nie den Sinn haben, dass er sich der Obrigkeit widersetze: man kann gar nicht anders fromm sein und Gott verehren, als indem man allen Befehlen der Obrigkeit gehorcht [2]). Denn da es, wie gesagt, das Amt der Obrigkeit ist, zu bestimmen, was dem ganzen Volke und seiner Sicherheit frommt und die Ausführung des als dazu nothwendig Erkannten anzubefehlen, so folgt daraus, dass auch allein die Obrigkeit zu bestimmen hat, wie ein Jeder die Nächstenliebe ausüben solle, d. h. auf welche Weise jeder Gott zu gehorchen habe.

Was den andern Punct, das freie Philosophiren betrifft, so war bemerkt, dass Jeder bei seinem Eintritt in den Staat zwar von dem Rechte weicht, eigenmächtig zu handeln, aber nicht von dem, selbständig zu denken und zu urtheilen. Es kann daher der Obrigkeit nicht zustehen, irgend Jemandem sein natürliches Recht des freien Denkens zu rauben [3]). Der Zweck des Staats ist nicht, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Maschinen zu machen [4]), sondern grade ihnen eine vollere Freiheit zu gewähren, als sie für sich im Naturzustande haben würden. Es kann also nur mit dem allerunglücklichsten Erfolge verbunden sein, wenn der Staat seinem ausgesprochenen Zweck der Freiheit zuwider, die Menschen zwingen will, übereins zu denken und zu sprechen, wie er es grade wünscht, da sie von Natur nun einmal doch so verschieden sind. Dieser Frevel des Staats gegen sein eigenes Wesen würde sich mit seinem Untergange rächen, denn der Mensch kann nichts weniger ertragen, als dass Meinungen verfolgt werden, welche er für wahr hält: hier ist die Wurzel aller Rebellionen und Staatsumwälzungen [5]). Die Kunst

1) pag. 406: Loquor expresse de pietatis exercitio et externo Religionis cultu, non autem de ipsa pietate et Dei interno cultu etc.
2) pag. 411. 3) pag. 419.
4) pag. 420.
5) pag. 424.

Digitized by Google

des Staats besteht gerade darin, seinen Bürgern das freie Urtheilen, wie den freien Glauben zu lassen und sie doch zum einträchtigen Leben zu vermögen [1]). Derjenige Staat also, der sein eigenes Bestes erwägt, wird eine Freiheit nicht antasten wollen, an deren Ausrottung er eigentlich doch nie gelangen kann und die ihm auch überaus nöthig ist, um Kunst und Wissenschaft in lebendigem Fortschritt zu erhalten, ohne welche wiederum die Gefahr des Untergangs ihm von allen Seiten droht [2]). Es muss also Jedem die Freiheit bleiben, unbeschadet des Ansehens der Obrigkeit, was er denkt, auch auszusprechen, wenn er nicht gegen das zu Recht Bestehende auftritt und den Staatsgesetzen zuwiderzuhandeln auffordert: Niemandem darf eine blosse Denkungsart zum Verbrechen gemacht werden, wo doch nur der Körper für den Geist würde büssen müssen.

Es trägt nichts mehr zur Sicherheit des Staates bei, als wenn Frömmigkeit und Religion in die Ausübung der Nächstenliebe und der allgemeinen Billigkeit allein gesetzt wird und das Recht der Obrigkeit sowohl in heiligen als in weltlichen Dingen sich nur auf die Handlungen bezieht, übrigens aber einem Jeden völlige Denk- und Redefreiheit gesichert ist [3]).

---

1) Mit gerechtem Stolze erinnert hier Sp. an seine Vaterstadt: Urbs Amstaelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione huius libertatis fructus experitur: in hac enim florentissima republica et urbe praestantissima omnes cuiuscunque nationis et sectae homines, summa cum concordia vivunt et ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives an pauper sit et num bona fide an dolo solitus sit agere. Caeterum religio vel secta nihil eos movet; quia haec coram iudice ad iustificandam vel damnandam causam nihil iuvat: et nulla omnino tam odiosa secta est, cuius sectarii (modo neminem laedant et suum unicuique tribuant honesteque vivant) publica magistratuum autheritate et praesidio non protegantur. Tract. theol.-polit. pag. 426—27.

2) Ebend. pag. 423.

3) Ebend. pag. 428. Der Zweck des ganzen Tractates, wie Dav. Strauss (christl. Glaubenslehre I, pag. 344.) richtig bemerkt, ist überhaupt, gemäss der angegebenen „Scheidung der Philosophie und Theologie für die Philosophie die von der Kirche und Theologie damaliger

Digitized by Google

V. Andeutungen über Spinoza's philosophische Stellung in Vergleich mit Anderen.

Dem denkenden Leser wird nicht entgangen sein, dass sich in der voraufgehenden Darstellung eine ganz andere Auffassung der spinozaischen Philosophie geltend macht, als welche sonst die gewöhnliche ist. Man betrachtet Spinoza in der Regel rein als einen Metaphysiker: hier ist nachgewiesen, dass sein Grundzug ein ethischer sei, dass also seine Ethik nicht auf seiner Metaphysik, sondern seine Metaphysik auf seiner Ethik ruhe; dass er sich grade durch diesen Umstand wesentlich von Des Cartes unterscheide, dessen höchste und letzte Frage an die Philosophie ist: wie und was kann ich wissen? während Spinoza als den eigentlichen Zweck seines Denkens das sittliche Streben nach wirklicher, nicht bloss gedachter Vereinigung des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen oder göttlichen Wesen bezeichnet. Von diesem Gesichtspunct aus ergiebt sich denn, was es mit jenem so oft gegen ihn gemachten Vorwurfe des Pantheismus auf sich habe. Die Dinge, sagt Spinoza, haben nur Wahrheit in Gott; ausser Gott angesehen, haben sie keine Wahrheit. Diesen Satz, dessen Richtigkeit dadurch erwiesen werden kann, dass man in dem Begriffe eines jeglichen Dinges die innere Nothwendigkeit findet, von ihm sich zu einem immer allgemeinern Begriffe und zuletzt zur allgemeinsten und höchsten Idee zu erheben — diesen Satz hat Spinoza nur in einer unvollkommneren Form „das Sein ist das Wesen der Dinge" ausgedrückt und daher zu dem Vorurtheil Veranlassung gegeben, als halte er die endlichen, vergänglichen Dinge **als solche** für gehörig zum göttlichen Wesen, gleichsam für Ergänzungen oder stückweisen Ausdruck desselben. Es versteht sich von selbst, dass so etwas ihm nie eingekommen: aber seinen Sinn zu fassen, bedarf es eben, dass man sich selbst auf jene Höhe stellt, welche er uns im tract.

Zeit noch mehr als jetzt beschränkte Rede- und Schreibefreiheit zu gewinnen."

Digitized by Google

als durch klar entwickelte Gründe aus. Hat er daher auch die Wahrheit des copernicanischen Sonnensystems eingesehen, seine Beweise dafür sind falsch; hat er auch die Unhaltbarkeit aller bisherigen Philosophie deutlich erkannt, so ist es ihm doch unmöglich, durch eine That der Wissenschaft die neue Bahn nun selbst zu eröffnen. Zwar hat er das höchste Princip erfasst und sich einen bestimmten Begriff von dem nothwendigen Gange des philosophischen Denkens gebildet, aber grade dieses ist er nicht im Stande, wirklich in Anwendung zu bringen. So scheitert seine Philosophie am Mangel an Methode, worin der erste wesentliche Unterschied zwischen ihm und Spinoza liegt. Kaum ein Menschenalter nach Bruno führte Des Cartes, durch sein Hinlenken auf Methode die grosse Umwälzung in der speculativen Wissenschaft herbei, deren Früchte schon Spinoza ärntete; Bruno aber, der zwar die Vorschrift giebt, dass man in der Philosophie einer der Natur entsprechenden, nur umgekehrten Gang zu nehmen habe, dergestalt, dass wie in der Natur von einem höchsten Principe absteigend sich alles entwickele, so die Philosophie als Spiegelbild des Universums vom Untersten aufsteigend sich allmählig bis zum Höchsten emporzuheben habe [1]) — hat dieser seiner Vorschrift keineswegs in dem Sinne Folge geleistet, wie sie aufgestellt war, und überhaupt kein eigentliches System auch nur der Naturphilosophie zu Wege bringen können. Er geht vielmehr in seiner Metaphysik [2]) gleich

1) De la causa principio et uno, pag. 285 (ed. Wagner.). Prima dunque voglio, che notiate, essere una e medesima scala, per la quale la natura discende a la produzion de le cose, e l'intelletto ascende a la cognizion di quelle e che l'uno e l'altra procede da l'unità a l'unità passando per la moltitudine di mezzi. Hier könnte noch ein Zweifel sein, ob nicht Bruno neben der Analyse noch eine Synthese zulasse, aber pag. 287 erklärt er: andiamo complicando la moltitudine, come discendendosi a la produzione de le cose si va esplicando l'unità. Ne l'unità consista la sustanza de le cose, la quale va cercando l'intelletto. — Vgl. Anm. p. 314, woraus klar seine Meinung, wie oben angegeben, hervorgeht. Jacobi (Briefe üb. die Lehre des Spinoza) und Schelling mit ihm (Bruno pag. 186. fggl. vgl. pag. 226.) haben diess ungenau gefasst. Viel gründlicher Carriere u. Ritter.

2) Ich meine den eben erwähnten Dialog de la causa, principio et uno.

Digitized by Google

davon aus, die vier metaphysischen Principien des Aristoteles: Materie, Form, Ursache und Zweck einer Critik zu unterwerfen, deren Resultat zunächst ein Dualismus zwischen Materie einerseits und den drei andern zur Einheit verschmolzenen Principien andererseits, weiterhin aber eine völlige Vereinigung des materiellen und formellen (oder vernünftigen) Princips zur Folge hat, so dass er bald bei der absoluten Einheit angekommen ist. Die Idee des absoluten, unendlichen, universellen und unveränderlichen Einen, wie es das Princip jener Critik ist, beherrscht ihn denn auch so ganz, dass er es in den verschiedensten Formen und Beziehungen immer wiederholt [1]). Es ist ein apriorischer Monismus, der genau wie bei

(Wagner Opere di Jordano Bruno I, pag. 201 -292). Man muss bei Jord. Bruno drei Perioden und zugleich Gruppen von Schriften unterscheiden, 1) logische auf des Lullo ars magna gehende, in lateinischer Sprache; von Gfrörer gedruckt. 2) metaphysische, die von Aristoteles und Plato ausgehen; zu denen astronomische kommen: in italienischer Sprache, von Wagner herausgegeben. 3) neupythagoräische — noch nicht wieder gedruckt. Bartholmess, der verdienstvolle Biograph Bruno's, hat diese Scheidung nicht gehörig vollzogen und auch Ritter will gegen Carriere eine solche nicht anerkennen (Gesch. d. Phil. IX, pag. 605.).

1) De la causa pag. 275: è atto di tutto e potenza di tutto et è tutta in tutto; onde al fino, dato, che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno et il cognoscére questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali etc. p. 286: Miglior e più puro è il modo di Pitagora che quel di Platone; per che l'unità è causa e ragione de la individuità e puntalità et è un principio più assoluto et accomodabile a l'universo ente. p. 287: L'intelletto — dimostra apertamente, come ne l'unità consista la sustanza de la cose, la quale va cercando o in verità o in similitudine. — La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto: la divina mente e la unità assoluta senza specie alcuna è ella medesimo lo che intende e lo ch'è inteso. Cosi dunque montando noi a la perfetta cognizione andiamo complicando la moltitudine come discendendosi a la produzione de le cose si va esplicando l'unità. Il discenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili; lo ascenso è da questi a quello. Per conchiudere dunque questa seconda considerazione dico che quando aspiriamo e ne forziamo al principio e sustanza de le cose facciamo progresso verso l'indivisi-

Digitized by Google

Spinoza in allem nur eine Substanz sieht, und das „was Differenz oder Zahl macht“ [1]), als blosses Accidens betrachtet; der zwar Modi der Substanz annimmt, aber den Modus von der Substanz durch eine in nichts zerfallende Distinction unterscheidet [2]). Hat nun Spinoza doch wieder zwei Attribute (gleichsam Manifestationen) der Substanz angenommen, Ausdehnung und Denken, die parallel aber genau unterscheidbar nebeneinander gehen, so findet etwas ähnliches bei Bruno nicht statt, der die Naturkraft und die Intelligenz, die Materie und die Form, die wirkende Ursache und den Zweck für als im Grunde nur ein und dasselbe ansieht, wie es in jenem Spruche heisst:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale.

Es liegt dabei nahe, ihm gegenüber das Dilemma aufzustellen, dass entweder, wenn das absolute Eine wirklich ist, auch gar nicht von Form und Stoff, von Bilden und Gebildetwerden, von Ursache und Wirkung, überhaupt von Nichts mehr die Rede sein kann — denn das göttliche, unbewegte Eine ist ja wie er ausdrücklich sagt, alles in allem; oder aber dass wenn man noch verschiedene Dinge, wenn man Form und Materie — wenigstens in der Reflexion unterscheidet, das absolute Eine unmöglich alles sein und selbst alle Möglichkeit in sich verschlingen darf. Diesem Dilemma hält die brunonische Philosophie ebenso wenig Stich, als die spinozaische dem schon ihrem Urheber gemachten Einwurf, dass die göttliche Substanz als das vollkommene Wesen sich unmöglich, auch nur für die Phantasie, zu unvollkommenen Moden modificiren könne.

---

bilità e giammai credemo esser gionti al primo ente et universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quell' uno individuo, in cui tutto si comprende.

1) Però profondamente considerando — troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione (de la causa etc. pag. 282. vgl. pag. 288.).

2) E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; per che quello comprende tutto l'essere e tutti modi di essere. de la causa pag. 282.

Digitized by Google

Spinoza, sahen wir, griff es so an, dass er die Substanz in unendliche d. h. unendlich viele Attribute auseinanderfallen liess, wo uns das Wörtchen „unendlich" über die verlorne Ganzheit trösten soll; Bruno muss einen ähnlichen Weg einschlagen, indem er sagt, die bunte Fülle der Welt sei eben die Explication der einheitlichen Substanz oder Weltseele zu unendlichen Individualitäten [1]). Er hat sich dabei immer vorbehalten, unter dem absoluten Einen nur die Weltseele zu verstehen, die er aus Plato's Timaeus kennt, Gott selbst aber ganz aus dem Spiele seiner Gedanken lassen wollen [2]); indessen ist mit dieser Distinction auch nicht geholfen, wie er denn in seiner letzten Schrift de monade numero et mensura Gott und die absolute Einheit wirklich identificirt hat. So hat er denn in der That die Wirklichkeit der sinnlichen Welt keineswegs geleugnet, sondern sie vielmehr zu einer reinen Erscheinung des göttlichen Wesens gemacht [3]). Spinoza ist dagegen geneigt, die ganze äussere Welt für unwirklich, für einen blossen Schein unserer Phantasie zu erklären, aus dem wir uns in das reine Denken der unendlichen Substanz zu erheben haben [4]). Also treffen sich beide Philosophen nur in dem Punct, dass sie das absolute Wesen, welches der Eine als die Substanz oder Gott, der Andere als das Eine oder die Weltseele bezeichnet, zum letzten, höchsten und eigentlichen Gegenstand der Philosophie erheben, während sie sowohl über

1) L'essere espresso, sensibile et esplicato non è principal ragione de l'attualità, ma è una cosa conseguente et effetto di quella. — Quella dunque (la materia e la mente) che esplica lo che tiene implicato deve essere chiamata cosa divina et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza. de la causa pag. 276.

2) De la causa etc. pag. 231.

3) Spaccio de la bestia trionfante II, pag. 121.

4) Plato's Mythen, vielleicht die tiefsinnigsten Productionen des griechischen Alterthums, fassen diese Trennung der Welt von Gott als historischen Vorgang (wie ihm folgend Schelling in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit), welche Trennung Spinoza durch erkenntniss-theoretische Scheidung von Intellectus und Phantasie sich klar zu machen sucht.

Digitized by Google

das Verhältniss der sinnlichen Welt zu diesem allgemeinen Princip, als auch über den Weg, wie man sich zu ihm erheben kann, verschiedener Ansicht sind. Bruno leugnet die sinnliche Welt wie gesagt nicht, sondern sieht sie für die angemessene und die Macht der einen schöpferischen Urkraft nach Aussen hin bethätigende Offenbarung derselben an: Spinoza hält sie für eine nur auf dem Zeugniss der niedern Vorstellungsart der Phantasie beruhende, dem reinen Denken gegenüber nichtexistirende Scheinwelt; er hat den Vorzug einer ausgebildeten Erkenntnisstheorie, welche ihm Mittel wird, das Räthsel der Welt in ein Räthsel des Erkennens umzusetzen.

Weiter erklärt Bruno, dass man sich, um zum Einen und Allgemeinen emporzusteigen, eben nur derjenigen analytischen Entwicklung der Begriffe, welche bei ihm zur pantheistischen Weltanschauung leitet, hingeben müsse — dann sei das Ziel erreicht; während Spinoza jene analytische Entwicklung zwar auch als emendatio intellectus vorschreibt, sie aber nur für den ersten Schritt zur Einigung mit dem absoluten Wesen erklärt, welche vielmehr erst aus dem siegreichen sittlichen Kampfe, dem Ringen mit angeborenen particularistischen Neigungen hervorgeht. Allerdings lässt sich über Bruno's ethische Ansicht nicht recht urtheilen, da er darüber nur vorläufige Bemerkungen in den Schriften spaccio de la bestia trionfante [1]) und de gli eroici furori hinterlassen hat; aber gerade dieser Umstand, dass der schreibselige Mann so wenig die Ethik bearbeitet und die in der erstern der eben angeführten Schriften vom Jahre 1584 enthaltenen »aufgezählten und geordneten Samenkörner seiner Moralphilosophie« [2]) zu keiner Blüthe und Frucht brachte, giebt Zeugniss davon, dass er sich eigentlich nur innerhalb der Naturspeculation bewegt, wie nach ihm noch Bacon und selbst Des Cartes. Er scheint an eine Seelenwanderung geglaubt zu haben, worauf auch sein cantus

1) Welche mit nichts weniger als mit dem Papstthum zu thun hat, wie man lange fabelte. Am besten darüber Carriere (phil. Weltanschauung pag. 391 folgg.)

2) Spaccio II, pag. 109.

Digitized by Google

Circaeus, der allerdings logische Zwecke verfolgt, hindeutet; im Spaccio malt er nach Art der Aristoteliker die sittlichen und und die unsittlichen Charactere, welche letztere eben von den ersteren vertrieben und ersetzt werden sollen (diess ist die Bedeutung des spaccio de la bestia trionfante, insofern die Laster durch allerhand Thiergestalten der Sternbilder versinnlicht werden); die Schrift de gli eroici furori feiert in frischer Gluth der Poesie die Erhebung der Seele zum absoluten Wesen durch die Begeisterung rein intellectueller Liebe. Gehen wir auf J. Bruno's Lebensumstände zurück, so werden wir es verzeihlich finden, wenn er das Philosophiren schon an und für sich als einen Heroismus betrachtet [1]: in seiner Lage war diess allerdings der Fall; aber wir werden ihm nicht beifallen, wenn er diesen Satz als allgemein geltenden aufstellt und das Speculiren zum ethischen Princip schlechthin macht. Nach ihm ist die Seele, deren Unsterblichkeit er mit beredten Worten anerkennt, ein zur Anschauung und Liebe des Absoluten berufenes Wesen. Beide Philosophen also bedienen sich des Begriffs der Intuition, den Spinoza durch die Vermittlung des Des Cartes und Augustinus von Plato hat, während Bruno ihn dem Plato, den er viel gelesen, unmittelbar verdankt. Da aber Bruno bei der blossen Theorie stehen bleibt, so sehen wir uns vergebens bei ihm nach der Lehre von der Freiheit um, sowie nach der vom Ursprung und Wesen des Bösen, vom Willen und von den Trieben — welchen Gegenständen Spinoza eine so vorzügliche Aufmerksamkeit zuwendet.

2. Plato steht gewissermassen in der Mitte zwischen Bruno und Spinoza. Nicht nur, dass er dichterisch und dialectisch-beweglich, wie Bruno, seine allgemeine Richtung aber gleich der Spinoza's eine ethische ist, sondern auch in Bezug auf seine Weltanschauung; denn wenn dem Spinoza die Dinge der Welt als solche nichts gelten, dem Bruno aber einen absoluten Werth haben als Darstellungen des Absoluten, so sieht sie zwar Plato auch an als Erscheinungen des

1) Spaccio II, pag. 236.

Digitized by Google

Absoluten, legt ihnen aber kein eigentliches Sein (μὴ ὄντα), das Attribut des Absoluten, bei, sondern lässt durch sie nur an dasselbe erinnert werden.

Vergegenwärtigen wir uns aber überhaupt den Character seiner Philosophie. Sie ist dialectische Ideenlehre; die Ideen selbst sind die Formen oder, da die Form auf dem Begriffe und dem Wesen beruht, die Begriffe der Dinge. Das System der Wissenschaft ist also ein System von Formen, die wir in reinen Urbildern einst geschaut, nun aber im Stande der irdischen Erniedrigung nur durch Dialektik erinnerungsweise in unsere Seele zurückzuführen vermögen. Plato streift also von vorn herein zwar die Materie ab, erklärt sie für das Unerkennbare und legt ihr nur einmal eine einigermassen philosophische Bestimmung bei; er führt uns zwar sogleich auf den Boden des Idealismus, der von ihm seinen Namen trägt — gleichwohl ist aber dieser Idealismus niemals ohne Bezugnahme auf die sinnliche Welt, deren seine künstlerische Phantasie sich vielmehr so erfreut, dass sie den Formen derselben ein ewiges Leben und eine allgemeine Bedeutung beilegt. Was hilft es da, dass er sinnliche und denkende Erkenntniss unterscheidet? Dass er davon spricht, man müsse nicht ruhen mit der Dialectik, sondern immer höher aufsteigen, indem man sich des Erkannten nur als eines Hülfsmittels zu weiterer Forschung bedient? Die Lehre von den Ideen als den an dem Sinnlichen vernehmbaren Formen ist die Gränze seiner Forschung. Das Gute selbst ist, wenn auch die höchste, doch nur eine Idee; wir erleben es nicht anders, als dass wir es anschauen. Wir erschaffen es uns nicht an uns und als uns selbst, sondern es tritt uns wie eine äusserliche Macht entgegen. Wir verhalten uns der Welt des Seienden gegenüber gewissermassen passiv; die innerste Thätigkeit des Geistes ist ausgeschlossen und das unendliche Wesen der menschlichen Freiheit nicht geltend gemacht.

Die Grösse Platos wird demnach nicht in den Resultaten seiner Forschung zu suchen sein; sie liegt vielmehr in der Art dieser Forschung selbst; in der geistigen Frische seiner Productionen, in der innigen Verschmelzung religiösen Be-

Digitized by Google

wusstseins und dialectischen Strebens — in seiner schöpferischen Liebe zur Wahrheit und Schönheit.

Auch bei Spinoza finden wir die von Plato angewendete, analytische Methode und zwar mit dem grössten Erfolge benutzt; aber das methodische Element tritt bei ihm in eben dem Masse zurück, als er sich bei Plato mit aller Lebendigkeit entwickelt. Mit Recht hält daher Schleiermacher die dialogische Form bei Plato für wesentlich. Dafür hat Spinoza wieder dem Spiele der Phantasie keinen Raum verstattet und wenn er auch die Materie in die denkende Betrachtung aufnimmt, so will er doch alsdann etwas anderes darunter verstanden wissen, als die Materie im gemeinen Sinne ist. Plato's Gott gefällt sich in der unendlichen Erschaffung von Ideen nach seinem Bilde; Spinoza giebt seinem Gott zwar auch unendlich viele Attribute, aber eigentlich kommt ihm doch alles so sehr auf die Einheit an, wie dem Plato auf die Fülle. Dieser sucht überall den Zweck in den Dingen, jenen führt seine Betrachtung stets auf die göttliche Ursache zurück. Demgemäss ist Plato Teleolog, Spinoza Causalist oder — Fatalist, wenn man will. Zwar sind bei letzterem die res Gedanken Gottes wie bei Plato, so wie auch die Materie in Gott gesetzt wird, aber gleichwohl ist der Realismus wesentlich die Schranke des Spinoza, wie er denn als Consequenz desselben selbst den Ideen, da sie ins Bewusstsein fallen und mithin eine Idee der Idee möglich ist, formale oder wie wir sagen objective Realität zuschreibt. Er fasst also alles als res; selbst Gott fällt in diese Sphäre der blossen Gegenständlichkeit, — daher seine Ruhe, das Unbewegliche seiner Weltanschauung, der Mangel alles Werdens bei ihm. Plato dagegen fasst alles als Gedanken und in seiner Lebendigkeit auf. In Bezug auf den Menschen, sein Erkennen und sittliches Verhalten setzt Plato die Ursache der menschlichen Verkehrtheit in ein vorweltliches Thun; Spinoza einfach in die Unwissenheit; jener will also die Welt von uns abstreifen und sieht erst aus dem irdischen Tode ein wahres himmlisches Leben für uns aufgehen; Spinoza hält das Leben des Weisen auch auf Erden für die wahre Seligkeit. Wie Plato

Digitized by Google

in der Ideenlehre die Fülle, Spinoza in der entsprechenden Substanzlehre die Einheit hervorhebt, so will dieser in der Psychologie und in der bei ihm eng damit verknüpften Politik die natürliche Gleichheit geltend machen, jener die natürliche Verschiedenheit der Menschen. Spinoza vereinigt den Verstand und Willen zum Denken, während Plato den θυμὸς und selbst die ἐπιθυμία neben dem νοητικὸν, nur diesem untergeordnet, aber wesentlich von ihm verschieden, bestehen lässt. Danach nimmt Plato seine drei, also von der Naturverschiedenheit sich herschreibenden Kasten im Staate an; während Spinoza allen Bürgern möglichste Freiheit und Gleichheit zuertheilt wissen will. Auch fasst der Grieche den Staat so, dass darin als in seiner wahren Substanz, der Einzelne aufzugehen habe, so dass, wenn auch die erste Bildung von dem allgemeinen Bedürfnisse des Menschen danach abgeleitet wird, der Staat, wenn er gebildet ist, nicht nur diesen Zweck erfüllt, sondern auch den Anblick eines in sich vollendeten Ganzen darbietet; während nach Spinoza nicht nur verschiedene Staatsformen philosophisch zulässig, sondern auch alle dazu bestimmt sind, dass jeder Einzelne darin sein selbsteigenes Wesen frei für sich hat, aber durch die andern unterstützt entwickeln könne. Die Philosophie der Geschichte hat keiner von beiden in Angriff genommen.

So gross nun auch die Verschiedenheit beider erscheint, im höchsten Sinne sind sie doch wieder eins. Die vernünftige oder reine Liebe zu Gott ist das beiden Philosophen gemeinschaftliche Grundprincip. Diese Liebe zu erreichen setzen beide als den eigentlichen und wesentlichen Zweck der Philosophie. Wen man aber liebt, mit dem will man eins sein: so liegt bei beiden die Beschuldigung des Pantheismus nahe, die gegen die Speculation so gern erhoben wird. Plato ist viel eher Dualist zu nennen, da er die Liebe zu Gott mehr als ein Anschauen desselben, die Einheit mit ihm mehr als ein ihm Aehnlichwerden gefasst hat. Dafür ist die Liebe bei ihm aber auch in eine grössere Ferne gerückt, sie ist nur Sache des Philosophen als Dialectikers: nach Spinoza macht sie unmittelbar das Wesen des Denkens aus, sofern es wirk-

Digitized by Google

lich ein Denken ist, das aber dem von den Ungehörigkeiten der Phantasie gereinigten Verstande sofort zu Gebote steht. Und was das allerwichtigste ist: der amor dei bleibt nicht bloss auf die absolute Substanz gerichtet, sondern macht sich auch practisch geltend im Verhalten zu den Mitmenschen. Hier ist der Punct der entschiedensten Ueberlegenheit Spinoza's über Plato: die metaphysische Speculation hat ausgesprochnermassen ein menschlich-sittliches Ziel erhalten, wodurch der Character der modernen Philosophie gegen den der alten entschieden ist [1]).

3. Immerhin wird es ein merkwürdiges Factum in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass Fichte, welcher den ersten Wurf seines Systems im diametralen Gegensatz gegen Spinoza that, später immer mehr und mehr auf denselben zurückgekommen ist. Fassen wir Fichte der ersten Aufstellung seiner Ideen nach auf, wo er in Vergleich zu Spinoza gleichsam als der negative Pol desselben erscheint, wo der Gedanke des reinen Subjects ihn so beherrscht, wie den andern der des reinen Objects, so finden wir doch seine ganze Kraft in der Sittenlehre und ihn demnach in gleicher Grundrichtung des philosophischen Geistes mit Jenem. Aber wie verschieden macht sich dieser sittliche Trieb bei beiden geltend: bei dem Orientalen als die unbedingte Hingebung an das Absolute, bei dem Abendländer als die unendliche Thätigkeit aus Freiheit. Fichte's Sittenlehre ist die Lehre von der Pflicht; Spinoza's die Lehre vom höchsten Gut. Aber Fichte vermochte nicht, sich auf der schroffen Höhe des subjectiven Selbstbewusstseins zu behaupten, wo das Göttliche nur als eine ferne, hinzukommende moralische Weltordnung

1) Es leidet keinen Zweifel, dass Spinoza's Lehre vom amor intellectualis einen historischen Zusammenhang mit der platonischen habe. Spinoza hat sie aus Des Cartes' Gedanken — vgl. Epist. I, 35 — entwickelt, dieser sie dem Augustin, wie so vieles andere, entnommen. Augustin ist aber Platoniker, der bereits die Philadelphie, wenn auch in beschränkterem Sinne, hervortreten lässt. Durch Augustin ist also dem Sp. das Sittlich-practische dieser Idee mit in seine Philosophie verflösst.

Digitized by Google

gleichsam die Staffage bildet; der Mann, welcher wohl wusste, »dass man, wenn man das »Ich bin« überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss«[1], wie denn Spinoza das cartesische cogito ergo sum auch überschritten hatte, gab dem drängenden Zuge entweder seines eigenen Innern oder der weitereilenden deutschen Philosophie soweit nach, dass er in seinen letzten Arbeiten erklärte, nur das Absolute sei wahrhaft, alles andere nur Bild desselben und verhalte sich zu seinem ersten und eigentlichen Sein als Schein[2]. Auch die Kategorie des Lebens, die Fichte zuerst in der Bestimmung des Menschen, sodann grössern Massstabes in der Anweisung zum seligen Leben geltend machte und endlich in den Vorlesungen über die Staatslehre ihrem vollendeten und reinsten Gehalt nach aufstellt, gemahnt uns an Spinoza's intellectuelle Liebe zu Gott, wie Fichte sich auch wirklich des Ausdruckes Liebe, die aber dasselbe wäre mit einer durchsichtigen und sich immer gleich klaren Flamme der Erkenntniss, bedient hat. Ist demnach der höchste Einheitspunct bei beiden der, dass sie das unbedingte Eingehen auf das Absolute mittelst einer consequenten Erhebung des Denkens als den eigentlichen Zielpunkt des sittlichen Strebens betrachten, so bleibt Fichte doch wiederum immer insofern Idealist, als er das Sein Gottes stets nur als Thatsache der Erkenntniss fasst, während sich Spinoza von dieser Thatsache der Erkenntniss auf das Sein Gottes in seiner Wirklichkeit richtet. Dies Streben Spinoza's, die Wirklich-

1) Grundlage d. ges. Wissenschaftsl. pag. 15.

2) Staatslehre (s. Werke B. 4.) pag. 381: Wie auf den obigen Standpuncten, so wollen wir auch auf diesem letzten und höchsten die Ansicht der Wissenschaftslehre deutlich aussprechen, uns anschliessend an eine gewisse Ansicht: — Gott ist. — Was ausserdem noch zu sein scheint, scheint eben nur zu sein, in der Erkenntniss nämlich. Keine Welt, ausser in ihr, weil sie eben ist Bild Gottes und als Bild überhaupt verstanden wird. Gott selbst ist in der Erkenntniss, aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebener, in ihr Gesetzter, sondern nur durch das Verstehen der Erkenntniss selbst, eben als das, als was wir es hier verstanden haben u. s. w.

Digitized by Google

lichkeit wie sie ist, auszuführen, soll ihm aber nicht zum Vorwurf gereichen, wie er sich denn doch ausdrücklich noch durch sein Ideal des Weisen, womit er in fast stoischer Weise die Ethik schliesst, dagegen verwahrt hat, als ob er die nur verständige und bloss reflectirende Erkenntnissweise für die eigentliche hielte und nicht vielmehr immer die speculative, die mit ewiger Nothwendigkeit und mit der Anschauung des Göttlichen einherschreitet, als die eigentliche Aufgabe des ächten, philosophischen Menschen im Sinne habe. Fichte nun ist wiederum in sofern Weiterbildner des Spinozismus geworden, als er nicht nur die vollkommnere Methode des Philosophirens wiederbelebte, sondern überhaupt encyclopädischer und universeller zu Werke ging, wie es der reiferen Entwickelung der Wissenschaft angemessen war. Wenn daher bei Spinoza nur eine Kategorie, die des Seins, in strengem Monismus waltet, die des Werdens aber wenigstens von Gott ausgeschlossen ist, so strebt Fichte dagegen die Lebendigkeit als das Characteristische des Geistes und damit das, was man eine Persönlichkeit Gottes nennt, geltend zu machen. Namentlich hat sich auch bei ihm die christliche Idee der Gemeinschaft im Staatsleben mit mehr Innigkeit und tieferer Gemüthlichkeit der Auffassung Bahn gebrochen, als diess bei Spinoza der Fall ist, dessen ut omnes velati una mente ducantur, Fichte erst commentirt und durch die Idee der Pflicht der Hingebung begründet. Uebrigens philosophirten beide, wie sie lebten: der Deutsche überall unter der Fahne der geistigen Freiheit, die unverholene Derbheit seines Characters im Feuereifer des Kampfes ausprägend; der Morgenländer sich in die stille Tiefe seiner Seele versenkend, die in treuer Hingebung an das Gottesbewusstsein — dessen, der da ist — ihren Frieden und ihre Weisheit hat.

4. Erheben wir uns noch zu einer allgemeinen Bemerkung über unsern Denker, so scheint sein hauptsächliches Verdienst zunächst darin zu bestehen, dass er der anthropomorphistischen Auffassung von Gott in der Philosophie ein Ende gemacht[1]) oder mit andern Worten, dass er allen

1) Sp. ist sich dessen auch vollkommen bewusst: man sehe den wich-

Digitized by Google

Dualismus in Bezug auf Gott aufgegeben habe. Dass beides im Grunde Gleiches bedeute, wird bei näherer Betrachtung Niemandem entgehen; wie aber beim Aufgeben der dualistischen Ansicht der Pantheismus vermieden werden könne, ist weniger klar. Spinoza half sich nun, wie auseinandergesetzt, dadurch, dass er den Pantheismus, das eigentliche Ἓν καὶ πᾶν gleich dem Parmenides in eine reine Intellectualanschauung verlegte, der eine über dem Gegensatze von Idealem und Realem erhabene Sphäre entspricht; welche Intellectualanschauung ihm als ein allerdings erreichbares Ideal vorschwebt, wie auch Kant ein solches Ideal lehrt, aber als unerreichbar — als blosse Form der Vernunft. Der Pantheismus findet sich bei Spinoza also vor als Postulat des Denkens, nicht als unmittelbare Denkweise selbst; daher seine wirkliche Ansicht der Dinge, wie seine Psychologie ausweist, gar sehr von dem durchdrungen ist, was er die mangelhafte Auffassung durch die Phantasie nennt. Jenes Ideal des Absoluten nun, das Erbtheil der Eleaten, dem Bruno als Opfer fiel, weil er es von der Welt und den fanatischen Vertretern des Weltlichen nicht fern genug gehalten, ist durch Spinoza der neuern Philosophie wieder erworben worden; es muss — kein Missbrauch desselben darf beirren — als unverrücktes Ziel des wissenschaftlichen Strebens ihr verbleiben. Ja, hat doch schon Spinoza durch die Idee der Liebe den Weg angedeutet, der wie eine Brücke aus der Auffassung des rein und allein-Seienden in die Erscheinungswelt hinüberleitet.

Ferner aber, um gleich auf die andere Seite hinüberzugehen, ist Spinoza nicht weniger gross durch die Auffassung der unmittelbar gegebenen Welt, vor allen des natürlichen, sündhaften Menschen in seinen Schwächen und Leidenschaften, die er mit so tiefer Wahrheit erörtert, dass sein drittes und viertes Buch der Ethik als ein allgemeiner Commentar des menschlichen Thuns, nämlich als Canon der wahrschein-

---

tigen Appendix libr. I. Eth. Die ihm zum Vorwurf gemachte Verwechselung Gottes mit der Welt lehnt er ausdrücklich ab Epist. XXI, pag. 449 (ed. Paul.). Fichte thuts für sich, Staatslehre p. 387, 371.

Digitized by Google

lichsten Handlungsweise, wie wir ihr im menschlichen Leben begegnen, angesehen werden darf. In der Politik und im Naturrecht endlich, — eine practische Richtung des Philosophen, die noch immer nicht gehörig gewürdigt wird, während man nicht unterlässt, sich mit seiner Metaphysik abzugeben, — ist ein maassvoller Liberalismus aufgestellt, der zwischen dem antiken Zwang des Gemeindelebens und dem völligen Atomismus im politischen Dasein des Mittelalters hindurchstrebend, einerseits zwar die Staatsmacht mit aller Energie ausgerüstet, andererseits aber doch wieder die freie Bewegung des Einzelnen zugelassen wissen will. Denn Hauptsache bleibt immer die doch nur durch subjective Besinnung mögliche Erkenntniss der Einheit, die das Denken mit der ganzen Natur hat, welche Erkenntniss, indem sie am Ende der Ethik als geistige Liebe zu Gott erscheint, den überhaupt höchsten Standpunct bezeichnet, welchen die Wissenschaft der reinen Idee und demgemäss die Wissenschaft des Sittlichen einzunehmen hat.

Anhang

über Spinoza's hebräische Grammatik.

(Der Verfasser dieser schätzbaren Abhandlung, welche zur Characteristik Spinoza's wesentlich beiträgt, ist der Privatdocent Dr. Bernays zu Bonn.)

Spinoza mag früh darauf geführt worden sein, selbständig über hebräische Grammatik nachzudenken, die bei den portugiesischen Juden einen Haupttheil des Jugendunterrichts ausmachte. Das siebente Capitel des tractatus theologico-politicus, welches die Bibel allein aus ihr erklärt wissen will, verlangt als nothwendige Vorbedingung zu einer solchen Erklärungsweise die Abfassung einer Geschichte der Bibel, deren erster und wesentlichster Abschnitt eine Geschichte

Digitized by Google

der hebräischen Sprache enthalten müsse [1]). Wie der Herausgeber seiner nachgelassenen Werke berichtet [2]), trug er sich lange mit dem nicht zur Ausführung gekommenen Vorhaben, eine hebräische Grammatik nach mathematischer Methode auszuarbeiten. Das uns vorliegende, unvollendete [3]) compendium grammatices linguae hebraeae entstand — wie ebenfalls der Herausgeber angiebt [4]) — auf Veranlassung von Freunden Spinoza's, die ihn um einen Leitfaden zum Unterricht im Hebräischen angingen. Diese Freunde redet er im Verlauf des Werks mehrmals persönlich in einer Weise an [5]), welche darauf deutet, dass er die Schrift in dieser Form nicht zur Veröffentlichung bestimmte. Er fügt sich ihrem praktischen Bedürfniss darin, dass er der hergebrachten Anordnung des Stoffes folgt, soweit es ihm seine Grundansicht irgend erlaubt; und weil die Freunde schon mit der Grammatik anderer Sprachen vertraut waren, findet er es — was wir nur bedauern können — nicht nöthig, sich über das der hebräischen Grammatik mit denen anderer Sprachen Gemeinsame näher auszulassen [6]).

Die äusseren veranlassenden Umstände sind also Ursache,

1) §. 15. Historia scripturae continere debet naturam et proprietates linguae, qua libri scripturae scripti fuerunt. — Certum est historiam linguae Hebraicae prae omnibus necessariam esse. Vgl. §. 50.

2) pag 265. T. III. ed. Bruder, welcher der Eintheilung in Capitel die in §§. hinzu gefügt hat: In animo semper habuit Hebraeam grammaticam more geometrico demonstratam luci exponere.

3) Der etymologische Theil ist vollendet bis auf die Adverbia, Partikeln, Interjectionen, und die (VI, 3, 12, 17, 18) versprochene Tabelle der Nominalformen. Dass er der Syntax eine eingehende Behandlung zugedacht hatte, geht aus den syntaktischen Bemerkungen hervor, die unter Verweisung auf einen besondern Abschnitt über die Syntax im etymologischen Theil gelegentlich vorkommen IX, 14, 22; X, 11; XII, 10; XVI, 11; XVI, 2. 5.

4) p. 276.

5) IX, 30: Vos monere volo. XVII, 5: videbitis infra. XXXI, 22: haec vobis longe clariora fore credo.

6) XIII, 2: Quia iis tantum, qui in aliis linguis versati sunt, scribo, mitto hic explicare, quid tempus et quid modus sit.

Digitized by Google

dass wir in dem Compendium die spinozistische Ansicht über das Wesen von Sprache überhaupt und über die Eigenthümlichkeit des Hebräischen nicht in adaequater, wissenschaftlicher Form vorgetragen finden. Aber auch durch die nachgiebigere Darstellung blickt noch erkennbar genug der strenge, das Viele in die Einheit sammelnde Systematiker; ja noch mehr, man gewahrt bald, dass in dem Compendium dem gegebenen Sprachstoff der Stempel desjenigen Systems aufgeprägt wird, welches in der Ethik entwickelt ist.

Spinoza hat selbst wiederholt und nachdrücklich den Grundgedanken hervorgehoben, aus welchem alle ihm eigenthümlichen Ansichten über den Bau der hebräischen Sprache entspringen, und in dem zugleich der Einfluss des Systems der Ethik unverkennbar zu Tage tritt. Wie in der Ethik die Eine Substanz in ihren Attributa und Modi Alles ist: so kennt Spinoza in der hebräischen Grammatik keine Vielheit verschiedener, gleichberechtigter Redetheile, sondern nur Einen, das Nomen[1]. Nomen ist jedes Wort, welches ein vom Verstand aufgefasstes Etwas bezeichnet. Ein solches Etwas ist aber entweder ein Ding, Attribut, Modus, Beziehung eines Dinges, oder eine Handlung, Modus und Beziehung einer Handlung[2]. Hiernach ergeben sich folgende Bestandtheile der Sprache:

I. Das Dingwort (nomen rei), Substantiv, zerfallend in

---

1) V, 1: Omnes hebraeae voces, exceptis tantum interiectionibus et coniunctionibus et una aut altera particula, vim et proprietates nominis habent. VIII, 30: Ceterum hic iterum atque iterum vos monere volo, ut ea, quae cap. 5 dicta sunt de nomine, animo perpendatis. Nam nemo magno cum fructu hanc linguam colere poterit, nisi id, quod ibi diximus recte percipiat, quod scilicet tam verba quam participia, quam praepositiones, quam denique adverbia pura puta apud Hebraeos sint nomina.

2) V, 3: Per nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadit significamus vel indicamus. Quum autem quae sub intellectum cadunt sint vel res rerumque attributa, modi et relationes vel actiones, actionumque modi et relationes, hinc nominum genera facile colligimus.

Digitized by Google

Eigennamen und Appellativum, und das stellvertretende Pronomen.

II. Das Attributwort, Adjectiv.

III. Das dingliche Moduswort [1]), Partizip.

IV. Das dingliche Beziehungswort (nomen relativum), Präposition.

V. Das Handlungswort (nomen actionis), Infinitiv [2]).

VI. Das den Modus und die Beziehung der Handlung bezeichnende Wort, Adverbium.

Dass alle diese Wörter Nomina seien, soll nichts anderes heissen, als dass sie Alle die Eigenthümlichkeiten des Nomen haben, Genus, Plural, Rection, Artikel, Declination, soweit die Natur des durch die jedesmalige Art des Nomen bezeichneten Etwas es erlaubt. Sonach kann Genus nur bei Nomina von Dingen eintreten, die geschlechtlich verschieden sind [3]), also bei Substantiv und Pronomen, ferner bei den auf die Dingwörter bezogenen Adjectiva und Partizipia [4]), endlich bei den, von Spinoza als Adjectiva des Subjects aufgefassten [5]), Verbalformen des Präteritum, Futurum, Imperativ, die durch Suffixe und Präfixe das Genus bezeichnen.

1) XXXIII, 1: Participia adiectiva sunt, quae actionem vel omne quod verbo significari solet tanquam rei affectionem vel modum cum relatione ad tempus exprimunt.

2) V, 5: Hoc apprime notandum, quod modus quem infinitivum Latini vocant, apud Hebraeos purum putum nomen sit, qui propterea infinitivus nec praesens nec praeteritum nec absolute ullum tempus agnoscit.

3) VII, 1: Nomina, quibus mares significantur, vel res, quae ad mares pertinent, masculina sunt, haec autem, quibus feminae vel res quae ad feminas pertinent, feminina.

4) VIII, 7: terminationes femininae proprie sunt adiectivorum et participiorum, nimirum quia unum idemque nomen adiectivum attributum est, quod iam ad marem iam ad feminam refertur ideoque unumquodque duabus terminationibus indiget quod in substantivis locum non habet. cf. VII, 10.

5) XIII, 6: Patet infinitivorum formulas esse veluti adiectiva substantivata, sed quando tempore et persona determinantur, veluti adiectiva esse quae cum suo nominativo tanquam cum substantivo convenire debent genere numero et casu. cf. ibid. 8, 17. XIV, 6.

Digitized by Google

Von der Pluralisation sind ausgeschlossen die Eigennamen, Infinitive und Adverbien. „Denn jedes einzelne Individuum hat seinen Eigennamen für sich, so wie auch jede einzelne Handlung; und daher kommt es, dass die Eigennamen, der Infinitiv (Handlungswort) und die Adverbien, weil sie gleichsam die Adjective der Handlungen sind und mit ihnen in der Zahl congruiren müssen, nur im Singular gebraucht werden“ [1]). Dagegen werden alle übrigen Arten des Nomen pluralisirt, die Appellativa, Pronomina, Adjectiva, Partizipia, die als Adjectiva des Subjects geltenden Präterita, Futura und Imperativa, und endlich, worauf Spinoza als auf eine von ihm zuerst erkannte Wahrheit vorzügliches Gewicht legt, auch die Präpositionen. In Betreff der Präpositionen weist er zuvörderst aus den vorliegenden Quellen die sprachliche Thatsache nach [2]), dass sie sowohl im status absolutus als im status constructus pluralisirt werden, und sucht dann diese Thatsache, welche »Vielen ungereimt erscheinen möchte« [3]), begrifflich zu erklären. Man könnte nämlich einwenden: »da ja die Präpositionen als nomina relativa die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge bezeichnen, Beziehungen aber keine Arten sind, die mehrere Individuen unter sich befassen, so dürften sie eben so wenig als die Eigennamen pluralisirt werden.« Darauf wird geantwortet: »Im pluralisirten status absolutus des Plurals bezeichnet die Präposition nicht die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge, sondern die Beziehungen an sich gedacht, Raum oder Zeit in Beziehung zu einem Dinge [4]). Im status constructus aber bedeutet der

1) V, 7: unumquodque individuum suum sibi tantum habet nomen proprium ut et unaquaeque actio, atque hinc fit, ut nomen substantivum proprium, ut et infinitivus et adverbia, quia quasi adiectiva actionum sunt, quibuscum debeant numero convenire, non nisi singulari numero exprimantur.

2) IX, 15. X, 5, 6.

3) X, 2. Quod pluralem habeant numerum multis forsan absurdum videbitur. Sed quidni, quum revera sint nomina? At dices relationes non esse species quae plura individua sub se habent, adeoque hoc cum nomine proprio commune habere quod careant plurali.

4) X, 3: Praepositiones in statu absoluto nihil sunt quam ipsae relatio-

Digitized by Google

Plural, dass die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge vielmal gedacht oder verstärkt ausgedrückt werden soll« [1]). — Die Adverbia dagegen, obgleich sie auch Nomina sind, werden nicht pluralisirt. Denn der bei den Präpositionen den Plural des status absol. rechtfertigende Grund, das Auffassen der Beziehung an sich, fällt bei den Adverbien weg, da sie ja die modi actionis bezeichnen, also nur in Beziehung auf die Handlung gedacht werden können [2]). Damit wäre jedoch noch nicht der andere, bei den Präpositionen den Plural rechtfertigende Grund, der verstärkte Ausdruck, ausgeschlossen. Werden ja im Lateinischen z. B. die Adverbia verstärkt, benigne, perbenigne. Aber wenn das auch die Lateiner thun, den Hebräern scheint es ungereimt. Und mit Recht. Denn die Präpositionen, die Beziehungen bezeichnen, sind Substantiva, mithin kann auf sie das Attribut des Starkseins bezogen, können sie verstärkt werden; die Adverbia dagegen, welche nur modi actionis bezeichnen, sind gleichsam die Adjectiva der Verba; wollte man ihnen das Attribut des Starkseins geben, sie verstärken, so hiesse das nichts anderes, als einem Attribut ein Attribut geben, ein Adjectiv auf ein Adjectiv beziehen. Viel passender bezeichnen daher die Hebräer den verstärkten modus actionis vermittelst ihrer Verbalbildung.

---

nes abstracte conceptae sive expressae, sed tum non tam relationem, quam locum vel tempus cum relatione ad aliquam rem exprimunt.

1) X, 5: Ipsae etiam praepositiones in statu regiminis, hoc est, quatenus relationes indicant, tam in singulari, quam in plurali declinantur, quod fit, quia vel relatio multoties concipi vel quia intensius exprimi debet.

2) X, 9: Nec possunt adverbia, sicut praepositiones abstracte concipi, ut per se notum est; et quamvis Latini etiam adverbia saepe intendant ut perbenigne, multo mane, adeoque hac de causa etiam deberent apud Hebraeos in plurali numero, ut praepositiones solent, exprimi, hoc tamen Hebraeis absurdum videretur. Nam praepositiones, quia relationes indicant, possunt, ut nomina substantiva, attributa habere, sive intensius exprimi. At adverbia, quia actionis modi sunt, adiectiva quasi verborum sunt. Eadem igitur intendere nihil aliud esset quam attributorum attributa excogitare sive adiectivis adiectiva addere.

Digitized by Google

Rection findet bei allen Arten des Nomen Statt. Eine jede Sache kann entweder für sich (absolute) [1]), oder, eindringlicher und deutlicher, in Beziehung auf Anderes bezeichnet werden. In dem Satze: »Die Welt ist gross« steht »Welt« im status absolutus, »die Welt Gottes ist gross« im status relativus, der auch status regiminis genannt wird. Die grammatische Form dieser relativen Bezeichnung hat sich ursprünglich für die Infinitive (nomina actionis) und die, Handlungen als Affectionen der Dinge darstellenden, Partizipien ausgebildet, weil Handlungen schwer ohne Beziehung auf den Handelnden oder Leidenden deutlich gemacht werden, weshalb auch diese Arten des Nomen selten im status absolutus vorkommen, während die Substantive ursprünglich und vorzüglich dazu dienen, die Dinge für sich, nicht beziehungsweise zu bezeichnen, wie ja die Eigennamen nie im status regiminis stehen [2]). Die Belege, dass, mit Ausnahme der Eigennamen, alle Arten des Nomen, und vorzüglich die Präpositionen, als nomina relativa, in den status regiminis gesetzt werden, enthält eine Tabelle [3]), in welcher wir nur Beispiele für den status regiminis der Verbalformen des Präteritum, Futurum und Imperativ vermissen, die ja als Adjectiva des Subjects aufgefasst werden sollen [4]).

Der Artikel dient dazu, ein Individuum oder mehrere als bestimmte und bekannte aus der Menge der unbestimmten

---

1) VIII, 1: Res vel absolute significantur vel ad alias relatae, ut clarius et expressius indicentur. Ex. gr. mundus est magnus, mundus in statu absoluto significatur; at mundus Dei est magnus, tum mundus est in statu relativo, quo efficacius exprimitur vel clarius indicatur atque hic status regiminis vocatur.

2) VIII, 8: Variationes, quas in statu regiminis nomina patiuntur, originem ducunt a mutationibus infinitivorum et participiorum. — ibid. 9: Adde quod primus et praecipuus nominis substantivi usus sit res absolute non autem relative indicare. Hoc enim nominibus propriis repugnat, quaeque adeo numquam in statu regiminis reperiuntur; at actiones vix absque relatione agentis vel patientis explicantur, et ideo rarius in statu absoluto reperiuntur.

3) IX, 22.

4) S. oben.

Digitized by Google

und unbekannten hervorzuheben [1]). Einerseits kann er also nur bei den Arten des Nomen eintreten, bei welchen eine Vielheit denkbar und also ein Plural möglich ist d. h. bei Appellativen, Partizipien und Adjectiven. (Ueber das Nichtvorkommen des Artikels bei den Verbalformen des Praeteritum, Futurum und Imperativ, die ja als Adjective gelten sollen, erklärt sich Spinoza nicht.) Die vom Plural ausgeschlossenen Eigennamen, Infinitive und Adverbien haben daher auch einen Artikel. Andrerseits aber kann auch von den eine Pluralisation zulassenden Nomina keines den Artikel bekommen, das im status regiminis steht. Denn der Artikel soll den durch das Wort bezeichneten Gegenstand als klar und bekannt darstellen, der status regim. aber zeigt an, dass der Gegenstand erst noch durch einen andern erklärt und bestimmt werden solle. Also können auch die Präpositionen in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, wenn sie die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge, nicht die Beziehung an sich bezeichnen, wo sie dann immer im status regiminis stehen, keinen Artikel bekommen, obgleich sie pluralisirt werden.

Die Declination wird im Hebräischen nicht durch Suffixe gebildet, sondern durch Vorsetzung gewisser Praepositionen, die, obgleich sie als Nomina alle grammatisch den Genitiv regieren müssen, doch durch ihre begriffliche Bedeutung alle Casus bezeichnen, ungefähr wie im Griechischen der Genitiv den Ablativ ersetzt [2]). Dass diese Art der De-

1) IX, 1: Nomine appellativo vel individuum unum vel plura vaga, vel unum vel plura certa et nota significare volumus etc. Ibidem 3: Usus istius (articuli) tantum locum habere potest in appellativis, adiectivis et participiis, at non in propriis neque in infinitivis neque denique in adverbiis, quia his nunquam nisi rem singularem, non autem plura eiusdem generis significamus, et quod ad relativa attinet ea nunquam absolute sed solo regimine indicantur. Nam et hoc aprime notandum est, quod nunquam nomini, quando genitivum regit, praefigatur. Ibidem 12: Praepositiones vix in statu absoluto concipi possunt et ideo cum articulo nunqnam declinantur, nam articulus plerumque rem iam explicatam et notam supponit, regimen rem per genitivum explicandam et determinandam h. e. rem nondum notam.

2) IX, 4: Quia nomina omnia apud Hebr. indeclinabilia sunt, exprimun-

Digitized by Google

clination bei allen Arten des Nomen angewendet werde, wird in Tabellen belegt, in welchen wir abermals Beispiele für die Declination der Verbalformen vermissen [1]).

Hiermit sei denn das in den verschiedenen Theilen der Schrift Zerstreute um den einen mit dem System der Ethik zusammenhängenden Grundgedanken so versammelt, dass auch einem der hebräischen Sprache nicht Mächtigen die Uebersicht leicht werden wird. Der ins Einzelne gehende Nachweis, in wiefern die aufgestellte Theorie aus den Spracherscheinungen entwickelt sei, oder diese Erscheinungen erst in die Theorie gepresst worden, hätte sich jedoch an einen des Hebräischen kundigen Leserkreis [2]) zu wenden und würde also in dem Anhang zu diesem Buche nicht am Orte sein.

---

tur casus plerumque sola praepositionum quarundam significatione; dico significatione. Nam praepositiones genitivum (nomina enim sunt) revera regunt. Sed sicut apud Graecos praepositiones ablativi genitivum regunt et sola earum significatione genitivus locum obtinet ablativi, sic apud Hebr. omnes genitivum regunt et sola earum significatione genitivus locum reliquorum casuum obtinet.

1) IX, 7—21.

2) In einer auf solche Leser berechneten Würdigung müssten dann auch viele für den damaligen Stand der Forschung überraschend helle Blicke hervorgehoben werden, die sich auf den allgemeinen wie auf den speciellen Theil der Grammatik richten; z. B. der über die Grammatik seiner Zeit ausgesprochene Tadel, VII, 2: plures sunt, qui scripturae at nullus qui linguae Hebraeae grammaticam scripsit. vgl. XVII, 9 und XV, 2: Nescio an crediderint finem scripturae esse linguam, non res docere. Nur hat Sp. sich nicht genau vor dem entgegengesetzten Extrem gehütet und jede noch so vereinzelte Erscheinung unter Anwendung einer unbeschränkten Analogie zur Regel verallgemeinert (VIII, 5; X, 4; VIII, 11, 16; XIV, 3.), obgleich er wiederum es nachdrücklich ausspricht, dass sich in der Bibel verschiedene Dialecte fänden (II, 15; VIII, 4.). Seine Lehre von dem Wandel der Vocale (VI) verdient eine aufmerksame Prüfung, und wenn er auch in Betreff der Accente einen etwas vornehmen Ton annimmt (eorum minutias pharisaeis et otiosis masorethis reliquo IV, 4.), so hat er doch den Einfluss derselben auf die Wort-

Digitized by Google

Nur diess sei also hier in aller Kürze bemerkt: erstens, dass kein des Hebräischen Kundiger sich gegen die Einsicht verschliessen wird, dass die Praepositionen im Hebräischen als Nomina behandelt werden. Keiner wird aber das Verfahren des Spinoza billigen können bei dem künstlichen Eliminiren des Verbum aus der Zahl der Redetheile und der Auffassung der Formen des Praeteritum, Futurum und Imperativ als Adjectiva des Subjects, trotzdem dass die Nominalrection, Artikel und Declination sich gar nicht bei ihnen finden, Genus und Pural aber in ganz anderer Weise als bei den Adjectiven bei ihnen bezeichnet werden. Grade in der hebräischen Sprache, für die selbst Spinoza anerkennen muss, dass alle Substantiven aus Verbalformen gebildet werden [1]), muss ein solches Verfahren als eine Gewaltthat erscheinen, zu welcher sich nur der Philosoph entschliessen kann, der in der Welt seines Systems kein in Bewegung begriffenes Werden findet und deshalb ihm auch in der Sprache eine ausgebildete Bezeichnung nicht zugestehen mag. Und endlich erklärt das sich Hinstellen des Particips als eines besondern Redetheils neben dem Adjectiv wiederum grade in der hebräischen Sprache, wo die Identität beider so sehr in die Augen springt, nur aus dem Schema des philosophischen Systems, welches Attribut und Modus scheidet und für letzteren nun ein besonderes Fach in der Sprache bereiten muss. Die Thatsache des Ineinanderfliessens beider hat auch Spinoza nicht geleugnet; er erklärt jedoch die Partizipialbedeutung für die ursprüngliche und der adjectivische für eine degeneratio [2]), ähnlich wie er die verschiedenen Conjugationen einen allen Sprachen gemeinsamen »Fehler« [3]) nennt.

---

bildung gebührend anerkannt und mit der ihm eignen Klarheit dargestellt.

1) VIII, 8: nam omnia nomina hebraica (ut omnibus huius linguae peritis notum) ex verborum formulis formantur.

2) XXIII, 8 u. 9.

3) XIII, 13: non omnia infinitiva (quod vitium omnibus linguis commune est) eodem modo coniugantur.

Druck von F. P. Lechner in Bonn.

Digitized by Google

Der Entwicklungsgang

der

neueren Speculation

als Einleitung in die Philosophie der Geschichte

kritisch dargestellt

von

Dr. C. Schaarschmidt.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1857.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Dem vorliegenden Werke, welches einer kritisch begründeten Philosophie der Geschichte als Einleitung dienen will, liegt der Gedanke zu Grunde, daß die bisherige Speculation, weit entfernt, einen genügenden Abschluß zu bieten, vielmehr überall offene Fragen und ungelöste Probleme uns entgegenhalte, deren fortschreitende Bearbeitung und Erledigung sich zuletzt nur an eine durchgreifende Reform der philosophischen Gesammtanschauung knüpfen läßt. Grade das Studium der Geschichte der Philosophie war es, welches mich von der Nothwendigkeit einer solchen Reform überzeugte, und an der Geschichte der Philosophie glaubte ich auch am ehesten diese Nothwendigkeit darthun zu können. Wenn ich dabei, dem Nachdenken kundiger Leser Manches überlassend, vielfach in aphoristischer und ungleichmäßiger Weise verfahre, so mag mich die Neuheit des von mir aufgestellten Gesichtspunctes entschuldigen; die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben wird es hoffentlich rechtfertigen, daß ich die gepriesenen Systeme der großen Männer, zu denen wir mit so gerechtem Stolze emporblicken, einer rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen mich nicht gescheut habe. Namentlich ist meine Polemik gegen diejenige Erscheinung gerichtet, welche ich mit dem Gesammtnamen des Rationalismus bezeichne. Scheint mir doch dieses unter uns fest-

Digitized by Google

gewurzelte, aus einer völlig unhaltbaren Vorstellung des Wesens der Vernunft stammende Uebel die vornehmste Ursache zu sein, daß die speculative Wissenschaft im Kampfe gegen die unwissenschaftlichen Rohheiten der Gegenwart so wenig ausrichtet. Nun wird sich aber die Philosophie dadurch am entschiedensten des Rationalismus entledigen, daß sie sich als Philosophie der Geschichte begreift und dazu erklärt; ich glaube also vorläufig genug gethan zu haben, wenn ich den Satz, Philosophie und Geschichte seien im Grunde und wesentlich eins und dasselbe, dem Bewußtsein der Zeitgenossen wieder näher zu bringen versuche.

In diesem Sinne enthalte ich mich denn des üblichen Weherufs über das Umsichgreifen des Materialismus, den Nichts zum Schweigen oder Stillstand bringen mag; will auch nicht einmal den bedenklichen Mangel an productiver Kraft auf dem Gebiete der Philosophie beklagen, welches vor Kurzem noch für ein Fruchtfeld galt und nun als ein Leichenacker betrachtet wird, sondern mein Büchlein einfach dem Wohlwollen der Wenigen empfehlen, welche die Lust und den Glauben an Speculation schon um deswillen sich lebendig erhalten, weil sie wissen, daß mit der Philosophie der Geist der Wissenschaft selbst, mit dem wissenschaftlichen Geiste die letzte Bedeutung des deutschen Namens aus der Welt verschwinden würde.

Digitized by Google

Inhalt.

Vorrede.

Einleitung. I. Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. II. Die höchsten Probleme der philos. Erkenntniß. III—V. Grundgedanke, Hauptrichtungen und Perioden der bisherigen Philosophie. VI. Zweck und Methode der folgenden Untersuchung. S. 1—11.

Erster Theil.

Die Hauptmomente der ersten (genetischen) Periode der neuern Philosophie. S. 12—180.

A. Empiristik S. 12—49.
Geist und Entwicklungsstufen derselben. S. 12—16.

1) Genesis der Empiristik: Fr. Bacon. S. 16—27. Character der Philosophie Bacons nach Inhalt und Form. S. 16—18. Methodik S. 18—24. Kritik S. 25—27.

2) Die empiristische Psychologie Locke's. S. 27—40. Anknüpfung S. 27—29. Grundlegung der Psychologie S. 29—31. Metaphysische Reste S. 32—35. Kritik S. 35—39. Ausgang der Lockeschen Erkenntnißtheorie S. 39—40.

3) Die sensualistische Moralistik. S. 40—48. Verhältniß des Deismus zu ihr S. 40—42. Eudämonismus S. 42. Die Vertreter der Stufen dieser Richtung bis Hume S. 42—45. Kritik und Ausgang S. 45—48. Schlußbemerkung zur Empiristik S. 48—49.

B) Rationalismus S. 49—116.
Geist und Entwicklungsstufen desselben S. 49—52.

I. Theoretisch-dogmatischer Rationalismus S. 52—78.
1) Des Cartes. Grundlegung des Rationalismus S. 55—58.
2) Spinoza. Grundsätze seines Systems S. 58—65. Kritik derselben S. 65—71.

Digitized by Google

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch Hume. S. 71—77.

III. Ethisch-kritischer Rationalismus S. 78—103.
Kant. Grundsätze seiner Philosophie S. 78—89. Kritische Untersuchung der Kantischen Principien S. 89—103.

IV. Untergang des Rationalismus. Fichte. S. 103—113.

Schlußbemerkung zum Rationalismus. Gesammturtheil S. 113—116.

C. Speculation. S. 117—180.
Geist und Entwicklungsstufen derselben S. 117—120.

I. Leibniz S. 121—164.
a. die Principien seiner Philosophie S. 121—145.
b. kritische Untersuchung und Resultate S. 145—164.

II. Lessing. S. 164—180.
Anknüpfung an Leibniz; Verhältniß zu Spinoza S. 165—169. Die Idee einer Philosophie der Geschichte aus der specul. Fassung des Christenthums entwickelt S. 169—177. Schlußbemerkung S. 177—180.

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten (syncretistischen) Periode der neuern Philosophie S. 181—223.

Vorbemerkung. S. 181—185.

I. Schelling. Fortschritte des Rationalismus mittels der Idee der Freiheit S. 185—189. Kritik seines Freiheitsbegriffes S. 190—191. Die Philosophie der Geschichte S. 192. Verhältniß des Christenthums zur Speculation S. 193—195. Kritik seines Offenbarungsbegriffes S. 196—206.

II. Hegel. Die dialectische Methode. Aufgabe derselben und ob sie durchgeführt sei S. 207—209. Kritik derselben S. 209—214. Verhältniß des Hegelschen Systems zum Christenthume (Glauben und Wissen) S. 215—218.

Resultat der Untersuchung. S. 219—234.

Digitized by Google

Einleitung.

I. Von der Philosophie der Geschichte ist zwar in Deutschland seit Herder vielfach die Rede gewesen, aber selbst der Begriff dieser Wissenschaft wird gegenüber den Vorstellungen von dem, was Philosophie, und wiederum, was Geschichte sei, in mannigfachen Zweifel gezogen. Denn wenn auch gegenwärtig eine große Umwandlung im Philosophiren sich vorbereitet, indem man den von Kant zu fast unumschränkter Herrschaft erhobenen speculativen Rationalismus verläßt und zum Positiven zurückstrebt, so wird die Kluft zwischen historischer Forschung und speculativem Denken doch immer noch für groß genug erachtet, um jene gleichsam in der Mitte Beider schwebende Combination, die Philosophie der Geschichte, als ein bloßes Phantom ansehen zu dürfen. Vollends für den Fall, daß es so vielen vortrefflichen Naturforschern gelänge — welches ihren Versicherungen zufolge als nahe bevorstehend zu betrachten ist — den Geist als eine überflüssige, ja völlig sinnlose Hypothese aus der Welt zu schaffen, wessen Gedanken dürfen alsdann noch bei dem Vorsatze verweilen, vor das wissenschaftliche Publicum mit einer neuen Empfehlung philosophischer Geschichtsbetrachtung zu treten?

Die folgenden Untersuchungen haben nun den Zweck, nachzuweisen, daß es nicht ein willkürlicher Griff war, sondern die nothwendige Folge der der Speculation immanenten Entwicklung, an die Idee jener Wissenschaft wieder zu erinnern

Digitized by Google

und sie als dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium des Denkens recht eigentlich als Aufgabe gestellt zu betrachten. Die speculative Wissenschaft selbst, so wird behauptet, ist auf dem Puncte angelangt, wo sie nicht umhin kann, sich in Philosophie der Geschichte zu verwandeln, oder mit andern Worten, wenn sie sich als Wissenschaft des Geistes begreift, den Geist in der successiven Offenbarung der Geschichte zu suchen. Diese Wahrheit, welche allein zwischen den dürren Formeln einer gegenstandslosen Metaphysik und einem grade mit ihr complementarisch, darum unausbleiblich verbundenen Anthropomorphismus glücklich hindurchführt, ist übrigens keine bisher unerhörte, ja sie war in der Form der dialectischen Methode der Philosophie gewissermaßen bereits vorhanden. Die Dialectik, ihrer Idee nach, abgesehen von ihrer stets verfehlten Anwendung aufgefaßt, war das noch unverstandene Vorbild dessen, was die Philosophie der Geschichte anstrebt, und darum ist sie derjenige Punct des wissenschaftlichen Bewußtseins unserer Zeit, an welchen eine weitere Entwicklung heutzutage anzuknüpfen hat. Aber es wäre vergeblich, diese Behauptung als bloße Behauptung aufzustellen. Freunden wie Feinden der Dialectik wäre wenig damit gedient: es bedarf vielmehr solch' ein Standpunct einer genetischen Begründung, welche den einst weithin ausgetretnen, nunmehr abgelaufenen Strom philosophischer Systeme als das befruchtende Element künftiger Saat zugleich nachweist und benützt. Nun ist eine Critik der Meinungen und Systeme schon oft versucht worden, so oft, daß es Noth thäte, erst mit einer Critik der Meinungen über die Meinungen anzufangen. Aber das gäbe am Ende einen ewigen Cirkel. Also soll in die Sache grade hineingegriffen und eine solche Darstellung versucht werden, daß wenn gleich ohne alle vorgängige Kenntniß der betrachteten Systeme Manches der sonst so wünschenswerthen Kürze halber dunkel bleiben muß, doch wenigstens nicht die Rede selbst dem Verständnisse Schwierigkeit bereite.

II. Es war eine Zeit, wo die Philosophie mit der Theolo-

Digitized by Google

gie nicht nur Hand in Hand gieng, sondern ein großes Ganzes ausmachte; wo ferner naturhistorische Studien für Philosophie galten und gradezu als solche bezeichnet wurden. Das ist bekanntlich anders geworden. Die meisten Naturforscher bemühen sich heutzutage, das Philosophische von ihrer Ansicht der Dinge entweder ganz auszuschließen, oder doch nach Kräften zu beschränken, indem sie für sich das exacte Wissen in Anspruch nehmen, der Philosophie dagegen einen nur ihr verständlichen übrigens ganz unberechtigten Apriorismus beilegen, welcher mehr der bloßen Phantasie als der Vernunft angehöre. Die Theologen aber werfen der Philosophie schon längst den Mangel an Glauben und einen hartnäckigen Naturalismus vor, welcher den Inhalt der Offenbarung entweder gänzlich mißachte oder nach seinen unchristlichen Gesichtspuncten umforme. Zwischen diese beiden Richtungen des populären Bewußtseins gestellt — denn von Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts kann doch bei jener Art von Naturforschern und Theologen nicht die Rede sein — hat die Philosophie sich zu behaupten. Sie könnte zwar jene Vorwürfe für rein äußerliche erklären und ihren eignen Weg gehen, aber grade ihr eigner Weg, der Weg einer allgemeinen nichts von sich ausschließenden Wissenschaft — legt ihr die Pflicht auf zu untersuchen, ob denn in der That Erfahrung und Speculation einerseits, Vernunft und Offenbarung andrerseits Widersprüche sind, wie man wohl anzunehmen pflegt. Und zwar ist dieß um so mehr ihre Pflicht, als die genannten Gegensätze nicht bloß von Außen an sie herangebracht werden können, sondern in sie selbst eingedrungen, in ihrem eignen Schooße wiedererzeugt und aufgestellt worden sind. Ob also die auf der Sinnlichkeit fußende Erfahrung die Quelle der Wahrheit sei, oder eine rein aus sich (apriori) Ideen erzeugende Vernunft, ob ferner das menschliche Denken ohne Hülfe einer göttlichen Offenbarung für die Menschheit zur Erreichung ihrer höchsten Zwecke ausreichend, oder ob ein über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinausgehendes Ereigniß dazu nöthig sei — das

Digitized by Google

sind Fragen, die alle auch von der Philosophie selbst mehr oder weniger deutlich und bewußt aufgeworfen und beantwortet wurden: sie sind es, über welche vor allen Dingen eine gültige Entscheidung gewonnen werden muß. Die Antworten darauf aber fielen nach der Verschiedenheit der Zeiten und Personen sehr verschieden aus, ja alle möglichen Antworten wurden ertheilt und deren Consequenz dann mit mehr oder weniger Energie durchgeführt. Gegenwärtig stehen wir am Schlusse einer großen wissenschaftlichen Bewegung, von dem aus man den zurückgelegten Weg überschauend die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit vielleicht mit mehrerer Sicherheit zu beantworten versuchen kann.

III. Ob die Vernunft ihren Inhalt selbständig aus sich zu erzeugen oder nur ein ihr ursprünglich fremdes Element sich durch das Denken anzueignen vermöge, das ist die große Streitfrage in der neuern Philosophie. Die Einen sprechen von einer Selbstthätigkeit der in sofern frei (apriori) denkenden Vernunft, durch welche der Mensch aus sich selbst zum Wahren und Guten gelangen möge: die Andern läugnen dieß, es sei gänzlich oder zum Theil. Freilich muß die Vernunft alles zum guten Leben Dienende auffassen und darum in sich enthalten können; ob sie es jedoch selbständig aus sich hervorrufen — apriori erzeugen — könne, das ist eine andere Frage. Vielleicht enthält jede dieser entgegengesetzten Meinungen Wahrheit und Irrthum zugleich, aber welche wäre alsdann die Formel ihrer Vereinigung?

Wenn man behauptet, daß der Mensch durch eigne Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit zwar gelange, aber dabei leugnet, daß das Gewußte aus selbständiger Production der Vernunft stamme, so erklärt man die Erfahrung für die Quelle des Wissens. Diese Denkweise heißt Empirismus; sie soll aber als Empiristik bezeichnet werden, sofern sie auf wissenschaftliche Haltung ausgeht. Im Gegensatz dazu kann man nun wieder die absolute Selbständigkeit der Vernunft behaupten. Man hat Systeme solcher, wie man sich ausdrückte, reiner

Digitized by Google

Vernunfterkenntniß zu Stande zu bringen gesucht, ist auch durch fehlgeschlagene Versuche nicht abgeschreckt worden, immer wieder aufs Neue dergleichen aufzustellen. Diese ganze zusammenhangende Erscheinung heiße der Rationalismus.

Sind Rationalismus und Empiristik der Theorie nach einander ausschließende Gegensätze, so fällt doch in ihrem factischen Auftreten die Sache gemeiniglich anders aus. Da kann es nicht fehlen, daß der philosophirende Empirist danach strebt, rationell zu erscheinen; der Rationalist seinerseits kann nicht umhin, sich empirischer Elemente häufig zu bedienen. Die Bezeichnung richtet sich also nach dem Grundgedanken als der leitenden Richtung, wenn auch in der Durchführung oft inconsequenterweise das Gegentheil miteintritt. Danach muß in den Systemen geforscht werden, welcher Richtung das Princip derselben angehört; und dann wäre zu untersuchen, ob und wie weit es habe durchgeführt werden können. Es muß natürliche oder willkürliche Grenzen dieser Durchführung geben, wo das Entgegengesetzte anfängt.

Aber auf die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit giebt es noch eine andre Antwort, als welche Rationalismus und Empiristik zu ertheilen suchen. Man kann sich auf die göttliche Offenbarung, die dem Menschen mitgetheilt sei, als die höchste, ja als die alleinige Wahrheit berufen. Nimmt man an, daß der Mensch dasjenige, welches er als Wahrheit mitgetheilt erhalten und durch seine Vernunft als Wahrheit erkannt hat, selbständig zu finden im Stande gewesen sei, so liegt auch nahe anzunehmen, die als Wahrheit mitgetheilte Offenbarung sei nicht wirklich geschehen, sondern werde nur Offenbarung genannt, um ihr, die am Ende auch nur menschliche Vernunfterkenntniß sei, durch Verleihung höherer Würde und Weihe leichteren Eingang zu verschaffen. Oder ist von dem Inhalte der Offenbarung gar keine vernünftige Erkenntniß möglich, sondern ist sie nur Gegenstand eines ebenso wie sie selbst übernatürlichen Glaubens? Jedenfalls ist die Offenbarungstheorie ein Drittes, welches zum Verständniß beson-

Digitized by Google

dere Untersuchung erfordert und in eigenthümlicher Weise die innere Erfahrung sowie die Geschichte zu Hülfe ruft, um nicht in den Naturalismus — er sei nun empiristisch oder rationalistisch — zu verfallen. Sie ward die Veranlassung, eine andre und weniger handgreifliche Anschauung der Wissenschaft zu versuchen, als der bloße Naturalismus enthält.

Es lassen sich demnach in der neuern Philosophie drei Grundrichtungen unterscheiden, welche wie bemerkt nicht immer klar auseinandertreten, und namentlich in einzelnen Persönlichkeiten sich gewissermaßen zu durchkreuzen scheinen: indessen im Ganzen sehr wohl auseinandergehalten werden können und um der Klarheit und Bestimmtheit der Betrachtung willen auch auseinandergehalten werden müssen. Man wird danach einerseits Empiristik und Rationalismus einander entgegenzustellen, andrerseits Naturalismus überhaupt und Offenbarungslehre zu unterscheiden haben. Mitunter lassen Empiristik und Rationalismus noch die Offenbarungstheorie als etwas Besonderes und Eigenthümliches neben sich zu, sind aber ihrer Grundtendenz nach dagegen. Der Rationalismus, im höchsten Selbstvertrauen, will so gern ausschließlich sein, daß er von der positiven Religion dasjenige in sich aufnimmt, was er für vernünftig hält, und das Andre als unvernünftig fallen läßt. Ebenso macht es in ihrer Weise die Empiristik. Auf der Erfahrung der Natur bestehend, leugnet sie gern das Uebernatürliche der Religion und behält nur das Natürliche derselben bei. Beide Richtungen wurden daher der Offenbarungstheorie gegenüber als Naturalismus bezeichnet; denn wenn sie auch ihrer jedesmaligen Erscheinung nach das nicht durchweg sind, so sind sie es doch ihrer Idee und Richtung nach. Damit hängt zusammen, daß beide, welche ihres Gegenstandes so zu sagen habhaft zu sein meinen, systematischen Abschluß erstreben, während dagegen diejenige Denkweise, welche eine Offenbarung neben und außerhalb der natürlichen Vernunft behauptet, nicht umhin kann, sich mit einer bescheidenern Stellung zu begnügen. Denn die Offenbarungstheorie setzt

Digitized by Google

einen Unterschied von göttlicher Wahrheit und menschlichem Verständniß derselben voraus; zwischen welchen beiden Elementen die Wissenschaft, in einer Asymptote dem erstern sich nähernd, hindurchschreitet, so daß von einer eigentlichen Systematik dabei nicht die Rede sein kann. Zum Ersatze dafür hat sie aber eine philosophische Betrachtung der Geschichte anbahnen können, welche, eine der neuern Speculation wesentliche und eigenthümliche Erscheinung, je länger desto mehr den eigentlichen Character aller höhern wissenschaftlichen Cultur unserer Zeit ausdrückt.

IV. Der oben hervorgehobene Gegensatz von Selbständigkeit oder Unselbständigkeit der Vernunft wird wohl auch durch den Gegensatz von Natur und Geist characterisirt. Empiristik und Rationalismus, obgleich sowohl der Form als dem Werthe nach himmelweit von einander unterschieden, haben doch das Gemeinsame, daß sie den Inhalt der Wissenschaft als einen natürlich gegebnen und also für das Denken allerwege — entweder äußerlich oder innerlich — der Möglichkeit nach (potentia) vorhanden fassen, der andern pneumatischen oder im engern Sinne speculativen Richtung dagegen ist Gegenstand die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens in der Entwicklung der Geschichte und insofern der Vernunft. Ihr ist die Vernunft weder das absolute Prius, wie dem Rationalismus, noch das schlechthin Nachfolgende und Zweite, wie der Empiristik; sie weiß, daß der Geist für sie nur als Vernunft in die Wirklichkeit tritt, aber er ist ihr darum noch nicht selbst bloße Vernunft, sondern Princip derselben. Da die Selbstoffenbarung des Geistes eine fortschreitende und nur im Fortschritt zu erfassende ist, so kann es auch kein abschließendes System der Wissenschaft des Geistes geben: der Fluß der Weltgeschichte muß sich im Processe der Wissenschaft selbst abspiegeln. Wenn also der Rationalismus die letzten überhaupt noch möglichen Abstractionen, bis zu denen unser Denken emporreicht, gleichsam als Gränzziele der Wissenschaft aufstellt, die Empiristik wiederum daran erinnert, daß das Allge-

Digitized by Google

meine ohne die Erkenntniß des Einzelnen inhaltsleer und darum unfruchtbar bleibe, so faßt die Pneumatik in ihrem Gegenstande, der geistigen und darum allein wahren und vernünftigen That, beide Momente im fortschreitenden Abschluß zusammen.

Nennt man den Inhalt der Philosophie im Allgemeinen die Idee, so lassen sich die eben genannten drei Auffassungen dieses Inhalts folgendermaßen bezeichnen: die Empiristik faßt die Idee als Stoff (nebst der dem Stoff inhärenten Kraft); der Rationalismus als Form; die Speculation als Proceß. Der Geist der Empiristik ist die Richtung des Denkens nach Außen als aufnehmender Erfahrung, der Geist des Rationalismus ist das sich selbst genügende, aus seinem Innern die Welt für sich producirende Denken als Vernunftwissenschaft; der Geist der Speculation ist das lebendige Denken als Philosophie der Geschichte. Die Empiristik bedient sich daher der inductiven, der Rationalismus der synthetischen Methode: die Geschichtsphilosophie allein ist dialectisch.

V. Die bezeichneten Richtungen traten, nachdem die Philosophie vom Druck der mittelalterlichen Fesseln befreit und in sich erstarkt war, mit dem siebzehnten Jahrhundert zuerst getrennt auf. Und zwar so, daß sich zunächst der Naturalismus in seinen beiden Gegensätzen geltend machte. Doch der große Leibniz, die letzten Folgen des sich selbst überlassenen Denkens „die Zügellosigkeit der Meinungen" voraussehend, fügte in der letzten Zeit desselben Jahrhunderts ein vorläufiges Correctiv hinzu, aus dessen später aber unausbleiblicher Wirkung jene dritte Wissenschaft entsprang; sodaß im achtzehnten Jahrhundert alsdann alle drei Richtungen sich aufs mannigfaltigste bedingend, berührend und durchsetzend, aber doch immer noch in wesentlicher Trennung vorhanden sind. Im letzten Decennium des achtzehnten Jahrhunderts, welches diese ganze erste Periode abschließt, änderte sich aber der Character der Philosophie. Der bis zum transcendentalen Idealismus zugespitzte critische Rationalismus griff nicht nur zu einer dogmatischen

Digitized by Google

Fassung zurück, welche neben dem Subjectiven auch der Natur wieder zu ihrem Rechte in der Philosophie verhalf, sondern übertrug auch die in einem ihr ursprünglich fremden und zunächst viel beschränkteren Sinne angewandte Dialectik in mehrfachen Versuchen auf das Objective selbst; eine Richtung, die von Schelling mit poetischem Tiefsinn eröffnet, Hegels nüchterne Speculation durchführte. Indem Beide (namentlich aber der Letztere) den gesammten Inhalt der Wissenschaft — mit Inbegriff der Geschichte — im fortschreitenden Proceß der Dialectik zu gewinnen sich bestrebten, war bei ihnen schon das historische Moment wirksam, aber es lag dabei doch noch immer die alte, rationalistische Prolepsis des Denkens zu Grunde, die der Wissenschaft durch ein bestimmtes System aprioriſchen Abschluß geben will, während sie hätten anerkennen sollen, daß in dem jedesmaligen, also auch in dem von ihnen vertretenen Standpuncte selbst nur ein einzelnes Moment der Dialectik des Weltgeistes (um Hegels eigne Ausdrücke zu gebrauchen) gegeben sei.

Wenn den empiristischen Systemen der Fortgang der Forschung selbst den Garaus machte, wenn dem Rationalismus, so oft er sich als „Dogmatismus der Vernunft" geberdete, die Skepsis entgegentrat, um wie Mephistopheles in der Tragödie, Verderben sinnend doch nur den innern Fortschritt zu vermitteln und den Eifer des Schematisirens, der vieles Unbewiesene und selbst Unbedachte zuließ, zu zügeln, so wird die dialectische Speculation durch Selbstcritik in ihre Schranken und auf ihr Maß zurückgeführt werden müssen. Als Resultat wird sich dabei ergeben, daß der treibende, je länger desto bewußter wirkende Gedanke im ganzen Verlauf der modernen Philosophie kein anderer war, als der, die Vernunft zwar als den Erkenntnißgrund des Geistes, den Geist aber als den sich selbst offenbarenden Realgrund der Vernunft zu betrachten.

VI. Die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit ist es also, welche als leitender Gesichtspunct diese ganze Untersuchung beherrscht. Die Methode der Untersuchung aber wird

Digitized by Google

einfach die sein, daß jede der vorgebrachten Meinungen möglichst in dem Sinne, den sie sich beilegt, aufgefaßt und nun zugesehen werde, ob sie den von ihr selbst aufgestellten wissenschaftlichen Forderungen auch entspricht. Denn die Wissenschaft muß vor allen Dingen mit sich selbst eins sein. Findet sich ein immanenter Dualismus — ein Widerspruch zwischen gestellter Aufgabe und versuchter Lösung — vor, so ist die denselben in sich tragende Richtung freilich ein Irrthum, aber da allgemeine, weit verbreitete und lange wirkende Irrthümer niemals ohne gewaltige Ursache sein können, so muß die letztere aufgesucht und ausgemacht werden, welcher relativen Wahrheit, welcher Seite der Wahrheit, um so zu sagen, jener Irrthum seine Entstehung und seinen Halt verdankt. Auf diese relative Wahrheit der irrenden Lehrmeinungen als deren bleibendes Resultat kommt es an. Weiter kann die historische Analyse der Philosophie überhaupt nicht zurückgehen. Sie prüft die verschiedenen Weltanschauungen, aus deren Kreise verwandte und doch so mannigfaltige Systeme stammen — sie weist die letzten Voraussetzungen nach, auf denen sie beruhen, aber von diesen Voraussetzungen kann sie höchstens nur bemerken, daß jede in ihrer Ausschließlichkeit Irrthum ist, die Wahrheit selbst tiefer liegen muß. Das Unbefriedigende also aller bisherigen Leistungen kann die critische Geschichte aufdecken, die Irrthümer ihrer naiven Zuversichtlichkeit entkleiden; sie kann anzeigen, bis wie weit die verwerflichen oder doch bedenklichen Folgerungen aufgetretner Systeme sich erstrecken — die Wahrheit selbst kann sie nicht geben. Aber indem sie unbestimmt lassen muß, was das Wahre sei, bestimmt sie es doch wieder annäherungsweise, da sie nachweist, wo in der bisherigen Anwendung der Systemsprincipien die Markscheide des Wahren und Falschen läuft. Damit endet das Geschäft der Critik, welche für die Philosophie wesentlich eine Reinigung von vorgefaßten Meinungen und insofern die orientirende Einleitung zu ihr bildet. Auf welchem Puncte das philosophische Bewußtsein in Folge des von ihm seit nunmehr

Digitized by Google

faſt drittehalb Jahrhunderten durchlebten Entwicklungsganges gegenwärtig angelangt ſei — dieß kann aus der Geſchichte erhellen. Um dieſen Zweck ſicherer zu erreichen, ſollen nur die weſentlichen und nachweisbar maßgebendſten Meinungen und Syſteme — diejenigen, welche ſich durch Fülle, Klarheit und Conſequenz auszeichnen, in die Betrachtung gezogen werden. Liegt es doch im Weſen der Philoſophie, daß ſie nicht, wie andre Wiſſenſchaften, durch die zuſammenwirkenden Anſtrengungen vieler, ſelbſt untergeordneter Geiſter vorwärts gebracht werde, ſondern vielmehr durch die productive Genialität weniger Auserwählter, deren Gedankenblitze die unſerm Geſchlechte auferlegte Nacht der Unwiſſenheit unterbrechen.

Digitized by Google

Erster Theil.

Die Hauptmomente der ersten Periode der neuern Philosophie.

A. Empiristik.

Geist und Entwicklungsstufen derselben.

Es ist nicht wahr, daß der Mensch durch das, was der Rationalismus Vernunft nennt, zur Wahrheit gelange. Vernunft ist das Vermögen, gewonnene Erkenntnisse zu verknüpfen und zu verallgemeinern, aber nicht das Vermögen, Erkenntniß zu gewinnen, denn zur Erkenntniß haben wir einen Inhalt nöthig, während die Vernunft doch nur formeller Natur ist. Die Quelle der Erkenntniß ist die Wirklichkeit, welche eben erkannt werden soll: das Mittel dieser Erkenntniß ist die Erfahrung. Alles Wissen, das sich nicht auf Erfahrung stützt, ist nichtig. Alles wirkliche Wissen der Rationalisten stützt sich selbst auf Erfahrung, nicht auf die bloße Vernunft. Also auf die Erfahrung kommt es an, die dem Geiste erst einen Stoff und Gegenstand des Erkennens giebt.

Was aber Erfahrung sei, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man von sich nur die klare Beantwortung der Frage fordert: auf welchem Wege gelangt man zur Erkenntniß der Dinge? Offenbar geschieht dieß durch die Sinne. Ohne die Sinnlichkeit wüßten wir nichts von der Welt, ja von uns selbst — wir wüßten überhaupt nichts. Gesetzt also auch den Fall, daß unsre Vorstellungen, — was übrigens erst noch be-

Digitized by Google

wiesen werden müßte — nicht sinnlich wären, so hangen sie doch von der Sinnlichkeit ab und richten sich nach ihr. Die Sinne repräsentiren uns die Wirklichkeit: diese existirt für uns nur durch sie und ihnen gemäß.

Nehmen wir dagegen in uns das Streben wahr, empfangne Sinneneindrücke zu verallgemeinern, um dadurch Begriffe zu bilden, so werden wir uns wohl zu hüten haben, diese Begriffe für etwas Höheres und Wahreres zu halten, als unsre ersten und eigentlichen Erkenntnisse durch die Sinne sind. Wir haben in der Begriffsbildung nur das Mittel, Erfahrungen in größerer Menge zu umfassen und aufzubewahren, aber das Allgemeine an den Vorstellungen ist als solches nichts Wirkliches, sondern hat sein Maß und Regulativ an dem, dessen Form es bildet. Zwar ist es also das Wesen der Wissenschaft, die sinnlich gemachten Erfahrungen durch Zeichen, wie Worte und Begriffe sind, zu verallgemeinern, um sie besser fixiren und ordnen zu können, aber das hat keinen Werth als Zweck, sondern ist nur Mittel zum Zweck. Denn unsre Erkenntniß ist nicht etwa um ihrer selbst willen, sondern um ihres Gebrauchs im practischen Leben willen da.

Nennen wir nun den Inbegriff alles Sinnlichen die Natur, so wäre die Natur der Gegenstand unseres Erkennens. In allen Dingen sind gewisse Eigenschaften, welche auf gewisse Kräfte zurückgeführt werden können: Eigenschaften und Kräfte wirken nach bestimmter Weise und immer wiederkehrender Ordnung: also *die Gesetze der Natur zu erkennen*, wäre der letzte und eigentliche Ausdruck für das, was wir im Wissen haben wollen. Die Gesetze aber werden in den Erscheinungen erkannt.

Was die Vorstellungen von der Seele und der Gottheit betrifft, so sind diese theils übertrieben, theils zweifelhaft. Gewiß ist, daß sich zu einer klaren und bestimmten Erkenntniß darüber nicht kommen läßt, weil sie eben nicht sinnenfällig sind; es ist also am besten, sie so weit als möglich vom Kreise der Untersuchung zu entfernen. In der That bedürfen wir die-

Digitized by Google

ser Vorstellungen von der Seele und von Gott zum guten Leben nicht, dessen Gesetze, aus der Erfahrung erkannt, durch sie weiter nicht berührt werden. Die Natur lehrt uns, wie wir zu handeln haben, in der Selbstbeobachtung — und das ist genug. Das Grübeln über jene Vorstellungen ist nur geeignet, uns vom rechten Wege abzuführen und statt Aufklärung des Geistes zu bringen, uns in Aberglauben zu stürzen, wie denn die Religion, eine zur Zügelung des rohen Pöbels vielleicht unentbehrliche Erfindung, an diese unsre schwache Seite anknüpfend, mit der Naturwahrheit immerdar im Widerspruch steht und irreleitet.

Dieß ist der Geist der Empiristik. Er trat zuerst nicht mit ganzer Stärke und Unverhülltheit hervor, aber wie der Nationalismus von Des Cartes und Spinoza bis auf Kant und Fichte nur etwa anderthalb Jahrhunderte zu seiner völligen Ausbildung bedurfte, so auch die Empiristik etwa nur die gleiche Zeit von Bacon bis zu den französischen Encyclopädisten. So nehmen wir einen beinahe gleichzeitigen Wettstreit entgegengesetzter Richtungen wahr, den das von den Fesseln der Hierarchie eingeengte Mittelalter nicht zum Austrag gebracht hatte. Denn als im siebzehnten Jahrhundert die Philosophie gleichsam neugeboren in die Welt trat, galt es eigentlich noch immer die alten Streitfragen zwischen dem Realismus und Nominalismus: ein Gegensatz, dem wir schon in der griechischen Philosophie, wenn auch in andrer Fassung begegnen, der sich das ganze Mittelalter hindurchzieht und welcher so tief in der menschlichen Natur begründet zu sein scheint, als die Temperamentsverschiedenheiten selbst. Zeigt sich doch in aller Litteratur, wie im Leben immer wieder, daß wer sich genügen läßt an der bunten Fülle der wechselnden Erscheinungen, an der Unmittelbarkeit der sinnlichen Welt, leicht dazu kommt, das in Gedanken sich offenbarende Wesen des Geistes dem materiellen Dasein nachzusetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geistige für unwirklich zu halten; während die sinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge

Digitized by Google

abſehend und das Weſen in der Tiefe ſuchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewiſſe und Erſte betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die Selbſtändigkeit und Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausſchließlichen Herrſchaft der Kirche des Mittelalters verhindert, ſich ſeinen äußerſten Conſequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geſchah, daß auch ſein Gegenſatz, der Realismus, es nicht zur vollſten Entfaltung ſeines Weſens brachte, am wenigſten aber ein wiſſenſchaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerſpruch beider, wenn auch nur annäherungsweiſe, eine Löſung gefunden hätte. Dieſen Kampf nahm wie geſagt das ſiebzehnte Jahrhundert wieder auf: Rationalismus und Empiriſtik treten einander gegenüber, um in merkwürdiger Weiſe ſich faſt gleichen Schrittes zu entfalten. Wenn Bacon etwas früher als Des Cartes war, ſo ſind dagegen Locke und Spinoza gleichzeitig; die letzte Entwicklung des Rationalismus fällt wieder etwas ſpäter, als die der Empiriſtik. Und völlig ausgeglichen iſt der Kampf beider noch heutzutage nicht; ja man ſieht mitunter die Menſchen in kläglicher Haltungsloſigkeit von einem Extrem zum andern hinüberſchwanken. Wenn ferner, wie ſpäter gezeigt werden wird, der Rationalismus zuerſt eine mehr theoretiſche, ſodann eine ethiſche Richtung verfolgt, ſo hat die Empiriſtik in gleicher Weiſe ſich zuerſt auf dem Gebiete der Methodik und Pſychologie, dann mehr auf dem der Ethik und Theologie bewegt. Iſt der Rationalismus mit der Zeit immer poſitiver, conſtruirender, nach immer größerem innern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange ſtrebend geworden, ſo wird die Empiriſtik ihrem Weſen nach je länger deſto negativer, critiſcher, ſkeptiſcher, aufgelöſter und populärer; ſie verliert ſich dergeſtalt ins Oberflächliche, daß es ſchwer iſt, eine Gränze der Betrachtung zu ziehen.

Ihre Entwicklung iſt aber ſo, daß zuerſt in polemiſcher Weiſe ihr Princip geltend gemacht und auf ihre Methode hingewieſen wird; daß ſodann eine pſychologiſche Grundlegung

Digitized by Google

erfolgt, die ihr schon einen höchst einseitigen Character verleiht und sie so zu sagen in sich selbst verhärtet. Davon müssen sich die Consequenzen zeigen. Diese können namentlich in der eudämonistischen Moralphilosophie der Engländer verfolgt werden, da die Geschichte des Deismus, oder des Kampfes gegen die geoffenbarte Religion, eine gemischte Erscheinung zeigt, welche mehr dem Rationalismus, als der Empiristik angehört und überhaupt außer dem Gebiet dieser Untersuchung bleibt [1]). So ergeben sich drei aufeinander folgende Stufen. 1. Die Genesis der Empiristik durch Bacon. 2. Die psychologische Grundlegung durch Locke. 3. Die englisch-französische Moralistik.

1. Bacon.

War im sechszehnten Jahrhundert bei allem Durcheinander der Gegensätze, welche es barg, der wissenschaftliche Zug vornehmlich auf die Fragen der Theologie und Kirchenverfassung gerichtet gewesen, so macht sich im siebzehnten Jahrhundert das Interesse für Naturwissenschaft in höherm Grade, als je bisher der Fall gewesen war, geltend. Man begann eine lange Schuld abzutragen und trat den längst verlornen Rapport mit der Natur wieder an. Die Menschen ergreift ein Gefühl gleichsam der Reue darüber, sich ihrem mütterlichen Schoße und so vielen guten Gaben wie im Muthwillen oder Trotz entzogen zu haben. War der Katholicismus immer darauf ausgewesen, das Natürliche gegen das, was er das Göttliche und Wahre nannte, schlechthin zu verwerfen, nachdem er Gott und Welt für unvereinbare Gegensätze, jenen für die Quelle des Guten, diese für die Quelle des Bösen, erklärt hatte, so drang der Protestantismus vielmehr auf die Einheit beider Seiten, und sann wieder auf Mittel, das bloß Natürliche dem Höhern eben nur unterzuordnen, um es durch dieses selbst zu heiligen und zu erklären. So fiel (eine Art zweiter Erlösung) die künstliche

1) Die Geschichte des englischen Deismus v. Lechler. Stuttg. 1841 giebt in eingehender Weise darüber Rechenschaft.

Digitized by Google

Scheidewand zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, welche zum Vortheile der Priesterherrschaft aufgerichtet, die Ursache alles Phantastischen und Schauerlichen des Mittelalters gewesen war, zusammen; wie zu sich selbst gekommen und neugeboren schaute der offne Geist sich um, da nicht mehr die Lust am Sinnlichen selber schon Sünde hieß. Und wenn er nun, im Vollgefühle einer lange entbehrten, jetzt zugestandnen, ja gebotnen Kraftentwicklung sich zu ungestüm regsam ihr hingab und eine Weile lang zu geringschätzig auf das Dahintengelassne herabblickte, wird man ihn deswegen sogleich einer frechen Abgötterei oder frivolen Selbstüberhebung zeihen? Was nicht nur damals an der Zeit war, sondern auch bis auf diesen Tag durch die herrlichsten Erfolge bewährt, ein Lebensnerv der ganzen Cultur geworden ist, bedurfte und verdiente wohl jene jugendliche Begeisterung.

Bacon's Philosophie ist der enthusiastische Ausdruck dieser Begeisterung für die Naturforschung. Aber ein Enthusiasmus, der das Neue kaum anders predigt, als indem er das Alte widerlegt. Also Critik und Polemik, und mehr noch Polemik als Critik [1]). Noch sind übrigens die Nebel des Mittelalters nicht völlig gewichen: spielt doch bei ihm die Magie eine Rolle und wird doch die ungeheure Entdeckung des Copernicus bestritten [2]); aber schon zeigen sich wie im Lichte der Morgen-

1) So durchdringend Bacon's Geist ist, so sehr behandelt er doch die Dinge aus einer gewissen vornehmen, kalten Höhe, die ihn nicht weiter als zu flüchtigen Andeutungen und bloßen Aperçues kommen läßt. Sein Novum Organum, welches er dem Aristoteles entgegenstellt, giebt nur polemisch die Grundgedanken der sogenannten Inductionstheorie, nicht aber diese Theorie selbst. Auch Aristoteles ist Polemiker, auch seine wie Platos logische Untersuchungen sind das Resultat der Nothwehr des philosophischen Geistes gegen die Angriffe der Sophistik. Aber Aristoteles bringt überall zum Abschluß, was er anlegt, während Bacon nur anregt und kaum jemals befriedigt. Damit stimmt freilich sein eignes Urtheil über sich (Nov. Org. I. Aph. 97).

2) Zur hohen Ehre gereicht Bacon die Art, wie er sich über die Hexerei ausspricht. Während Jacob sein schauderhaftes Buch die Dämonologia

Digitized by Google

dämmerung das neue Ziel und der neue Weg der befreiten Wissenschaft: die baumeisterliche Dialectik der Scholastiker wird durch ihre Nutzlosigkeit zu Schanden.

Alles Wissen, so erklärt Bacon, ist um des Thuns willen: der Zweck der Wissenschaft ist die Verbesserung des practischen Lebens. Die Möglichkeit des Wirkens knüpft sich aber an die Kenntniß der Gesetze der Wirklichkeit, ohne welche wir nichts zu Stande bringen. Die Gesetze werden in den Erscheinungen ermittelt, die Erscheinungen wiederum durch Beobachtung erkannt [1]). Also die Beobachtung durch sinnliche Erfahrung ist das Mittel zur Erkenntniß der Naturgesetze, daher das Mittel zur Wissenschaft und daher das Mittel des bessern Lebens. Man muß der Natur folgen, um sie zu beherrschen, und sich ihr hingeben, um sich über sie zu erheben. Wahrnehmen, Untersuchen, Beobachten, Experimentiren — das ist der Weg zur Wahrheit [2]).

---

schrieb und wüthende Hexenverfolgungen anstellte, erklärt B. zwar vorsichtig, aber unverholen, die ganze Sache bestehe wesentlich in der Einbildung. Natural hist. Cent. X. §. 903: Men are to be admonished, that as they are not to mistake the causes of these operations, so much less they are to mistake the fact or effect, and rashly to take that for done which is not done. And therefore, as divers wise judges have prescribed and cautioned, men may not too rashly believe the confessions of witches, nor yet the evidence against them. For the witches themselves are imaginative, and believe ofttimes they do that which they do not, and people are credulous in that point and ready to impute accidents and natural operations to witchcraft etc. Als Richter war er freilich schwach und characterlos genug, gegen sie zu verfahren.

1) Einleitung de augm. scient. passim. Ebenso Nov. Org. I. Aph. 1: Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine, re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest.

2) Nov. Org. I. §. 18. 19. — Cogit. et Visa. — Der Zweck der Philosophie ist nach B. also die inventio operum oder genauer ausgedrückt: die Philosophie soll den Geist fähiger machen, die Naturgesetze zu durchdringen, als er nach der bisherigen Schulmethode war. Daß alles auf die

Digitized by Google

Wirft man von diesem Gesichtspunct aus einen Blick auf die bisherige Philosophie, so erkennt man leicht, daß sie durch eine falsche Behandlungsart vom rechten Wege abgekehrt ist und sich ins Abgeschmackte verloren hat. Es ist dieß die Schuld ihrer syllogistischen Methode, welche ganz und gar nicht dazu dient, Erkenntniß zu gewähren. Man erschließt wohl im Syllogismus mit unfehlbarer Sicherheit Conclusionen, aber aus welchen Vordersätzen? Kann die syllogistische Methode wohl die Richtigkeit der Begriffe in den Vordersätzen gewährleisten, auf welche alles ankommt? Nimmermehr. Die höchsten Begriffe, welche in den Prämissen stehen, pflegen vielmehr vorschnelle und unlautere Abstractionen zu sein, welche aus einer unrichtigen Verallgemeinerung hervorgehen: aber richtig zu verallgemeinern und zu abstrahiren ist grade die Hauptsache, weil sonst die Falschheit der übel gewonnenen Grundsätze den ganzen Inhalt der Wissenschaft verfälscht. Die bisherige Weise ist, daß man von der Sinnlichkeit und den Einzelheiten sofort zum Allerallgemeinsten emporeilte, ohne sich recht bewußt geworden zu sein, was man eigentlich erfahren hatte und welches die Tragweite der gewonnenen Erkenntniß sei; man machte aus der einzelnen flüchtigen Beobachtung sofort einen allgemeinen Grundsatz, den man nun rückwärts, als ob er die Wahrheit selbst wäre, auf die Praxis anwendete und durch den man also die Praxis verderbte. Nun ist freilich, wenn es zur Wissenschaft kommen soll, Verallgemeinerung der gewonnenen Erfahrung nöthig, aber diese muß nur mit Besonnenheit und Sicherheit geschehen. Man muß nicht mehr von den Dingen wissen wollen, als man wirklich weiß, und nicht mehr in sie hineinlegen, als darin liegt [1]). Man muß

Methode ankomme, ist Bacons Ueberzeugung, aber er will nun eben eine neue, bessere Methode aufstellen, als die bisherige, mittelst der man schließt, aber nicht erfindet. Sein Gesichtspunct ist der der erfinderischen Analyse.

1) Nov. Org. I. §. 19: Altera (die bisherige Weise) a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia atque ex iis prin-

Digitized by Google

das methodische Augenmerk nicht bloß auf das richtige Schließen aus vorher festgesetzten Prämissen richten, sondern vor allen Dingen auf die richtige Bildung dieser Prämissen selbst.

Das große Mittel dazu ist die richtige Induction, welche im Allgemeinen als das Verfahren definirt werden kann, aus der einzelnen Wahrnehmung durch methodisch gesicherte Verallgemeinerung gültige Erkenntniß zu gewinnen[1]). Alles geht von der Auffassung des Einzelnen in der wahrnehmenden Erfahrung aus. Diese geschieht entweder durch unmittelbare Beobachtung oder durch künstlich veranlaßte, d. h. durch Ex-

---

cipiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media. Daher nun entstehen die Täuschungen, welche Bacon als idola bezeichnet und folgendermaßen schildert. Es giebt zuerst idola tribus, welche dem menschlichen Denken von Natur eigen sind. Falso enim asseritur, sagt er, sensum humanum esse mensuram rerum, quin contra, omnes perceptiones, tam sensus quam mentis, sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Sodann kommen die idola specus, die aus der individuellen Beschränktheit des Menschen stammen. Drittens die idola fori, welche aus dem Verkehr und gesellschaftlichen Treiben der Menschen entspringen. Endlich die letzten sind die idola theatri, welche der falschen Philosophie Schuld gegeben werden. Die falsche Philosophie kann sophistisch, empirisch oder superstitiös sein. Nov. Org. I. §. 41—67.

Das Resultat ist: Demonstratio longe optima est experientia, modo haereat in ipso experimento. Nam si traducatur ad alia, quae similia existimantur, nisi rite et ordine fiat illa traductio, res fallax est.

1) Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere, quod adhuc factum non est nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone. Huius inductionis auxilio non solum ad axiomata invenienda, verum etiam ad notiones terminandas utendum est. Also sein Weg ist: Ex operibus et experimentis causas et axiomata, ex causis et axiomatis rursus nova opera et experimenta. Nov. Org. I. §. 117. Bacon setzt prophetischen Geistes hinzu: das Kleinste, Häßlichste und Unansehnlichste in der Natur sei zur Entdeckung großer Dinge oft am geeignetsten und daher dürfe Nichts vernachlässigt werden. §. 120.

Digitized by Google

periment, (welches größte Hülfsmittel der Naturforschung hier zuerst in seiner Bedeutung gewürdigt worden ist). Aber man darf beim Einzelnen nicht stehen bleiben: man muß sich von der bloßen Beobachtung zum Allgemeinen erheben, von der Physik zur Metaphysik einen Aufgang zu gewinnen suchen. Denn die bloße Empirie ist der Wissenschaft unwürdig und gewissermaßen selbst unnütz.

Indem auf diese Weise die Erfahrung als die Quelle der Erkenntniß und die Sinnlichkeit als das Mittel, um zum Wissen zu gelangen, aufgestellt wird, ist damit dennoch nicht dem Empirismus schlechthin gehuldigt, vielmehr muß allerwege darauf gehalten werden, nur allgemein gültige und darum der Form nach allgemeine Sätze in die Wissenschaft aufzunehmen. Die Erfahrung soll dem Geiste nur ein Licht anzünden, von dem geleitet er auf den Weg zur Wahrheit gelange [1]): das Erfahrungsmäßige ist nicht sogleich der Inhalt, sondern das erst zu verarbeitende Substrat der Wissenschaft. Daher gleicht die Philosophie der Biene, welche den Stoff aus den Blumen des Feldes und Gartens zwar entnimmt, aber ihn aus eigner Kraft in Honig umformt.

Es ist also an keine Scheidung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft zu denken; eine Philosophie ohne Erfahrung würde Sophistik sein, welche der Spinne gleich alles aus ihrem eignen Leibe hervorweben müßte, aber eben auch nur Spinnengewebe zu Stande bringen könnte; wiederum Erfahrung ohne Streben nach Allgemeinheit würde dem Werke der Ameisen gleichen, die alles Gut zu Hause tragen, aber nur eine wüste Masse ohne Ordnung und Zusammenhang aufschichten [2]). Wie muß also das wissenschaftliche Verfahren sein? Die erste Materie aller Wissenschaft, so lautet die Antwort, sind die Eindrücke, welche von den einzelnen Dingen auf den Geist ge-

---

1) Bacon drückt sich darüber so aus: experimenta lucifera esse debent, non fructifera. Also ist er nicht schlechthin Utilitarier.

2) Nov. Org. L. I. §. 95.

Digitized by Google

macht worden sind und dessen erste und älteste Besucher (hospites) bilden. Die Bilder der einzelnen Dinge werden von der Sinnlichkeit aufgenommen und im Gedächtniß befestigt. Sie gehen aber gleichsam unversehrt ins Gedächtniß auf dieselbe Weise über, wie sie gekommen sind. Der Geist zieht sie dann hervor und überschlägt sie (recolit), indem er, was sein eigentliches Geschäft ist, sie nach ihren Theilen verbindet und trennt. Denn die einzelnen Dinge haben Einiges miteinander gemein, in Anderm sind sie verschieden und mannigfach. Diese Verbindung und Trennung geschieht nun theils nach Belieben des Geistes, theils wie sie in den Dingen selbst geboten wird. Im ersten Falle, wenn sie nach freiem Belieben geschieht und jene Theile nach Gutdünken zur Formung eines individuellen Bildes verwendet werden, braucht man die Phantasie, welche durch kein Gesetz und keine Nothwendigkeit der Natur oder Materie gebunden, das in der Natur gar nicht Zusammengehörige verbinden und was dort nie getrennt erscheint, dergestalt scheiden kann, daß sie sich nur auf jene ersten Theile der Dinge als ihre Elemente beschränken muß. Denn von dem, was sich ganz und gar nicht der Sinnlichkeit dargeboten hat, giebt es auch kein Phantasiebild. Andrerseits, wenn man dieselben Theile der einzelnen Dinge nach Maßgabe der Evidenz selbst und ihrer wirklichen oder doch wahrscheinlichen Wesenheit verbindet und trennt, so sind sie Theile der Vernunft: diese ganze ordnende Thätigkeit schreibt man der Vernunft zu. Und nennt man die im Gedächtniß geschehene Aufbewahrung und Aufzählung der Dinge Geschichte, nennt man jenes freie Spiel der Phantasie die Poesie, so heißt das Thun der Vernunft Philosophie, unter deren Begriff alle Künste und Wissenschaften fallen und was immer aus der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Einzelnen durch den Geist in allgemeine Begriffe gesammelt und verwandelt ist [1]).

---

1) Descriptio Orbis intellectualis. Von diesem Gesichtspunct entwirft Bacon die neue Encyclopädie.

Digitized by Google

Bacon scheint hiernach über das Wesen der Erkenntniß ähnlich zu denken, wie Aristoteles, obgleich er diesen allerwege bekämpft, da er ihn für den Vater aller falschen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten hält. Auch Aristoteles empfiehlt ein ähnliches Emporsteigen von der Erfahrung und heißt an sie anknüpfen, auch er hat das durch Abstraction aus dem Einzelnen zu gewinnende Allgemeine für den Gegenstand der Wissenschaft erklärt; auch er hat den universellen und encyclopädischen Character der Philosophie eben so stark hervorgehoben. Aber zwischen ihnen waltet doch wieder der Unterschied ob, daß Bacon immer von dem naturphilosophischen Interesse ausgeht und auf Experimentiren und Erfinden dringt, während Aristoteles die ethischen Disciplinen mit gleicher Liebe umfaßt. Bedenkt man ferner, daß der letztere in seiner Ethik das Ideal der theoretischen Glückseligkeit als das Höchste aufstellt und das Wesen der Philosophie so zu definiren pflegt, daß sie das sich selbst genügende, um seiner selbst willen seiende Wissen sei, während Bacon den practischen Nutzen jedweder Erkenntniß zwar nicht für den unmittelbaren, aber doch letzten Zweck derselben erklärt, so ist die größte Verschiedenheit sichtbar. Und zwar wird man nicht umhin können, dem Griechen eine höhere Stellung anzuweisen, als dem Engländer, dessen Verdienst, wie er selbst erklärt, nicht sowohl darin besteht, daß er eine neue Wissenschaft geschaffen habe, als darin, daß er sie durch Bekämpfung lange gehegter Irrthümer möglich machte[1]). Wenn Aristoteles auf die Frage: welches ist der Gegenstand der Erkenntniß? geantwortet hatte, „unmittelbarer Gegenstand derselben sind die Sinnenwahrnehmungen und die Principien, welche beide Elemente nicht bewiesen, sondern nur vorausge-

1) Nov. Org. I. §. 97: De nobis iudicium futuri temporis factum iri existimamus: „Nos nil magni fecisse, sed tantum ea, quae pro magnis habentur, minoris fecisse“. Sed interim non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eae scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur.

Digitized by Google

setzt werden können, so daß von ihnen erst das Beweisen anhebt", so hat sich Bacon nur das erstere davon gesagt sein lassen. Man kann insofern behaupten, daß Empiristik und Rationalismus sich gewissermaßen in jene Antwort des Aristoteles theilen. Jene will nur mit den gedachten Principien anfangen, dieser nur mit den sinnlichen Erfahrungen, wenn gleich sie beide zuerst noch nicht das Entgegengesetzte ausdrücklich ausschlossen.

Da zeigt es sich nun aber an Bacon, daß wer in der Philosophie nicht das Ganze umfaßt, auch im Einzelnen nicht das Rechte trifft. Aus Opposition gegen die dürren, aprioristischen Constructionen der Scholastik hat er das Geistige in das Erfahrungsmäßig-Natürliche verengt, und ungeachtet er am Ende Alles auf die Praxis bezieht, grade der practischen Philosophie und deren Problemen den Rücken gekehrt — die Folge ist, daß er selbst innerhalb des Kreises der Naturphilosophie einer einseitigen Richtung verfällt, welche ihm dann ein eigentliches System aufzustellen unmöglich macht. Hier erhellt erst der wesentlichste Unterschied zwischen ihm und Aristoteles. Der Schüler Plato's hat die Idee des Organischen wie eine Fackel der Naturforschung angezündet: der Feind der Scholastik opfert die Zweckbetrachtung ganz und gar der Causalitätskategorie auf[1]). Die Ursachen der Erscheinungen zu erkennen und von den Ursachen wieder die Ursachen — das ist seine Vorschrift, bei der es nur zu einer ganz äußerlichen, mechanischen Auffassung der Dinge kommen kann. Wie Bacons Leben den kläglichsten Mangel an sittlicher Haltung bekundet, so ist seiner Philosophie eine eigentlich ideale Auffassung der Dinge nach ihrem Zweck als ihrem geistigen und gleichsam urbildlichen Wesen fremd. Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist ihm eben nur die eines vielfach und künstlich gegliederten Me-

1) Allerdings entwirft Bacon in seiner Encyclopädie einen Abschnitt für die causae finales in der Metaphysik, aber dieser bleibt nur ein leeres Schema.

Digitized by Google

chanismus; das geistige Lebenselement, den gedankenhaften Hintergrund des Sinnlichen will er nicht bemerken, um nur nicht dem Aberglauben in die Hände zu fallen. Dieß brachte nun freilich die innere Nothwendigkeit der historischen Entwicklung mit sich, wie wir denn bei Des Cartes, Bacon's jüngerem Zeitgenossen, der grade vom entgegengesetzten Ende ausgieng, ganz dasselbe finden [1]). Nachdem die große Emancipation des Bewußtseins von der Autorität ein Jahrhundert früher durchgesetzt war, mußte gleichsam wieder von vorn angefangen werden: alle, auch die entlegensten und fremdartigsten Hypothesen mußten vom freien Spiele des Geistes herbeigezogen, versucht und durchgemacht werden, damit aus der unendlichsten Fülle der Meinungen die größte Tiefe der Anschauung gewonnen werden könnte. Aber um zu Bacon zurückzukehren, so versteht sich, daß bei seiner bloßen Causalbetrachtung eine eigentliche Naturphilosophie unmöglich ist. Die Philosophie kann in Bezug auf die Realien doch immer nur die Betrachtung von Resultaten sein; hier sollen aber erst die Resultate gefunden werden. Bacons Philosophie kann daher nichts Anderes sein als eine allgemeine Vorschrift und Anleitung der Naturforschung, und es fragt sich daher nur, ob und wie weit diese von ihm beschriebene und empfohlene Methode wissenschaftlichen Werth hat.

Da ist nun unzweifelhaft, daß die inductive und analytische Methode als das eigentlich heuristische Werkzeug der Forschung aufgestellt zu haben, vom größten Verdienste ist: aber dieß Lob muß wieder beschränkt werden, wenn man bedenkt, daß nur der allgemeinste Gedanke jener Methode von Bacon stammt und die wesentlichen Regeln derselben von ihm vernachlässigt werden, so daß seine Lehre so gut die Quelle neuer Irrthümer, als neuer Wahrheiten geworden ist. Wenn

1) Man vergleiche darüber mein Buch: Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider (Marcus, Bonn. 1850) in der Einleitung des ersten Abschnittes.

Digitized by Google

er nämlich das Allgemeine auch keineswegs verbannte, so weist er doch nicht die Nothwendigkeit nach, wissenschaftliche Erkenntniß in die Form der Allgemeinheit zu bringen. Und da er die Sinnlichkeit schlechthin für die Quelle des Wissens erklärte, so war es natürlich, daß wer ihm hierin folgte, je länger desto mehr das Allgemeine hintenansetzte, da dieß mit der Sinnlichkeit nichts zu thun hat. Ein Umstand, der in der Psychologie und Ethik die größten und schlimmsten Folgen nach sich ziehen mußte, wie wir sehen werden. Bacons Verdienst liegt mehr außer, als in der Philosophie. Er selbst war freilich weit entfernt, die letzten Consequenzen der von ihm angebahnten Denkweise zu überschauen; er gefiel sich nur im Kampfe gegen eine unfruchtbare Schulgelehrsamkeit, die sich in der That überlebt hatte und der unbefangnen Naturforschung den Weg vertrat. Dieser wurde durch Bacons Richtung wieder eröffnet. Wenn er der syllogistischen Deductionsweise, die nur zur Anordnung und zur Verbindung gewonnener Erkenntnisse, nicht zur Erfindung neuer Erkenntniß taugt, die Induction und Analyse entgegensetzt, war er dabei völlig in seinem Rechte: er hätte nur eine Theorie seiner Methode aufstellen sollen, was er nicht that. Er legt sich nicht die Frage vor, auf deren gewissenhafte Beantwortung ihm alles hätte ankommen sollen, wenn es ihm in der That an der Allgemeinheit der Begriffe in der Wissenschaft gelegen gewesen wäre, die Frage nämlich: welches Recht haben wir denn, unsre Erfahrung vom Sinnlichen zu verallgemeinern? Er tadelt mit Recht die gewöhnliche Weise des Inducirens, welche „durch einfache Aufzählung" geschehe und daher unsichere Schlüsse aufs Gerathewohl mache; aber er selbst giebt keinen Maßstab der Sicherheit an. So geschieht es denn, daß man ihn vielfach mit seinen eignen Waffen zu schlagen im Stande ist, welche sich überall gegen ihn selbst wenden, wo er Resultate aufstellt. Er fängt zwar nicht, wie der Rationalismus, unberechtigter Weise mit allgemeinen Sätzen an, aber er hört damit unberechtigter Weise auf, wie dieß überhaupt das Loos

Digitized by Google

der Empiristik ist. Dort zeigt sich ein Hochmuth des Voraussetzens, hier des Folgerns.

Der Vorwurf, welcher Bacons Philosophiren trifft, ist ein doppelter. Zuerst, daß er das Feld der Wissenschaft ungebührlich beeinträchtigt hat, indem er dem Erkennen alle aprioriſchen Elemente abspricht und sich nur aufs Erfahrungsmäßige einlassen will; sodann, daß er, obgleich er nur nach der Erfahrung (und darunter versteht er immer die Wahrnehmung des Sinnlichen) erkannt haben will, doch für seine Resultate den Anspruch der Wahrheit und Allgemeingültigkeit macht, welcher ihnen doch dem Principe selbst nach nicht zugestanden werden kann. Insofern ist die Empiristik im Widerspruch mit sich selbst, wie sich dieß denn je länger desto mehr zeigt. Was sie findet, hat sie nicht so gesucht; und was sie sucht, kann sie nicht finden. Erfahrung und Allgemeinheit sind Gegensätze, deren Vereinigung durch ihre Mittel nicht zu erreichen ist. Die große Wirkung der Empiristik liegt außerhalb des Gebiets der Philosophie und der eigentlichen Wissenschaft überhaupt: auf demselben hat sie, wie Bacon richtig bemerkt, mehr das Verdienst, Irrthümer und vorgefaßte unbegründete Meinungen verbannt, als neue Wahrheiten aufgestellt zu haben. Dieß zeigt sich sogleich an Locke.

2. Locke.

Wie Des Cartes als Vater des Rationalismus zu bezeichnen ist, weil er den Rationalismus dem Princip nach aufstellte, ohne sich der Consequenzen desselben bewußt zu werden, welche erst Spinoza gezogen hat, so ist durch Bacon die Empiristik erst eingeleitet, noch nicht zur Wirklichkeit geworden: sie ward es in Locke. Zwar fällt, wie so eben bemerkt, dem Wesen der Sache nach die große Wirkung der Empiristik ganz außerhalb des Gebiets der Philosophie, aber auch auf demselben zeigt sich noch ein merkwürdiger Entwicklungsproceß, welcher die ihr zu Grunde liegende Anschauung durch alle Stadien hindurch treibt, bis sie sich gänzlich erschöpft

Digitized by Google

hat. Bacons Einseitigkeit erfuhr durch seine Nachfolger ebensowenig eine ergänzende Correctur, als die Des Cartes': statt Ergänzung und Vervollständigung auch nur anzustreben, hat man nur den einmal eingeschlagnen Weg weiter verfolgt. Es geht dabei der englischen Philosophie nicht anders als der englischen Poesie; die idealistische Geistesentwicklung der Nation, gleich als ob politische und litterarische Größe nicht Hand in Hand gehen dürften, wird von der Revolution gebrochen. Wie die Restaurationsperiode in der erzählenden und dramatischen Dichtung einen starken Abfall gegen den hohen Genius der Zeit Shakspeare's erblicken läßt, so ist die nach der Revolution fallende Philosophie unendlich unter Bacons Standpunkt herabgesunken. Locke beginnt diese sensualistische Philosophie der Mittelmäßigkeit, die an sich genommen geistlos und seicht, sich nicht durch das bedeutsam macht, was sie hat, sondern durch das, was sie ablehnt und negirt.

Nachdem die Naturwissenschaft Hand daran gelegt hatte, nach Bacons Vorschriften auf dem Wege analytischer Forschung vorzuschreiten, zeigte sich gar bald, daß es nicht so leicht sei, aus den Thatsachen allgemeine Grundsätze zu gewinnen, wie er verlangt hatte. Man mußte überall theils sich mit Hypothesen zur Erklärung der Naturerscheinungen begnügen, theils wo man wirklich zu Gesetzen vordrang, die bloß relative Geltung derselben anerkennen. Es kam also doch wieder nicht zur Ausführung des von Bacon gehegten Gedankens, eine Metaphysik der Natur auf Grund der gewonnenen erfahrungsmäßigen Erkenntniß aufzurichten, vielmehr verlor sich die empirische Forschung, wie dieß ihrem Wesen vollständig angemessen ist und Bacon prophetisch gefordert hatte [1]), bald

1) Nam quidquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum, quae est essentiae imago. Ac vilia aeque subsistunt, ac lauta. Quinetiam, ut e quibusdam putridis materiis veluti musco et zibetho, aliquando optimi odores generantur, ita et ab instantiis vilibus et sordidis quandoque eximia lux et informatio emanant. Nov. Org. I. §. 120.

Digitized by Google

in die feinsten und subtilsten Einzelnheiten. Davon mußte nun die Folge sein, daß die an Bacon sich anschließende Philosophie jedes positiven, aus der Naturerkenntniß gezognen Inhalts entbehren lernte, weil ein solcher mittelst der Inductionsmethode nicht zu beschaffen ist: es blieb ihr zum Gegenstande schlechterdings nur die Methode selbst und deren Betrachtung übrig, welche, wie wir schon bei Bacon sehen, eine Erkenntnißtheorie ist. Erst müssen wir wissen, wie wir erkennen, ehe wir überhaupt etwas wissen können — das ist der Grundsatz, welcher Locke's Philosophie recht eigentlich und im Grunde genommen allein beschäftigt. Und zwar schließt sie sich wieder in der Art, wie die Frage nach dem Wesen der Erkenntniß beantwortet wird, aufs genaueste an Bacon an. Dieser, so haben wir gesehen, setzt die sinnliche Erfahrung als die erste Quelle des Erkennens, aus der wir durch Reflexion zu allgemeinen Begriffen gelangen: er beschreibt dann den ganzen Gang der Abstraction, berührt das Verhältniß der Sprache und der Worte zum Denken, und schließt mit dem Entwurf einer Encyclopädie.

Ganz dasselbe finden wir in Locke's berühmtem „Versuch über den menschlichen Verstand" [1]), nur daß er das, was Bacon mit einigen großen, genialen Strichen vorgezeichnet hatte, genauer ausgeführt und ins Kleinliche, Handgreiflichere umgewendet hat. Er beginnt sogleich mit der ausdrücklichen Leugnung der „eingebornen" Ideen, also alles aprioriſchen Wissens. Die alte Platonische Lehre, daß das Ideelle und Allgemeine das Wirkliche sei, während das sinnliche Einzelne dessen bloßes Abbild ausmache, hatte sich durch alle Wechselfälle hindurch während des Mittelalters unter dem Namen des Realismus in den verschiedensten Wendungen nicht nur

1) Erschien zuerst London 1690 und ward bald in mehrere Sprachen übersetzt. Leibniz, der die Sache allein zu beurtheilen im Stande war und sich auch von der allgemeinen Bewunderung nicht abhalten ließ, die Nouveaux Essais dagegen zu schreiben, erfuhr Locke's Mißachtung.

Digitized by Google

hat. Bacons Einseitigkeit erfuhr durch seine Nachfolger eben
sowenig eine ergänzende Correctur, als die Des Cartes'
Ergänzung und Vervollständigung auch nur anzust
man nur den einmal eingeschlagnen Weg wei
geht dabei der englischen Philosophie n
englischen Poesie; die idealistische Geis (in-
tion, gleich als ob politische und litt vermit-
in Hand gehen dürften, wird vor (fictae)
Wie die Restaurationsperiode i vornehmlich
tischen Dichtung einen starken und erkenntniß-
der Zeit Shakspeare's erbl daher Locke an, welcher
volution fallende Philos indirect und verwerfend auf
punkt herabgesunken. Locke leugnet es, daß jene
losophie der Mitteln da es viele Individuen
und seicht, sich nic wie dieß doch der Fall
sondern durch da in der That in der Seele wären. Da-

Nachdem d
nach Bacons
schung vorz
leicht sei,
winnen,
sich mit
gnügen
relativ
der n
eine
run
die
an

sie in der That in der Seele wären. Da-
eine schlechte Aushülfe, den Unterschied eines
und implicirten Wissens zu machen und zu behaup-
allgemeine Principien lägen implicite in uns, weil
mit demselben Rechte jegliche anderweitige Erkennt-
die mathematische, als etwas implicite Apriorisches
dürften. Und auch das sei nicht wahr, daß jene
Principien zugleich mit dem ersten Gebrauch der Vernunft da
seien, weil thatsächlicherweise sie erst viel später ins Bewußt-
sein kämen, als viele andre Erkenntnisse. In diesem Raison-
nement ist Locke's ganze Weise schon deutlich zu erkennen. Er
geht, indem er gegen das Apriorische unserer Erkenntniß
kämpft, schon mit der Ueberzeugung und vorgefaßten Meinung
zu Werke, daß es keines gäbe: sein Standpunct ist also kein
critischer, sondern schon der eines Empirikers, welcher sich
gegen jede andre Ansicht polemisch wahrt. Seine Argumente
stützen sich dann namentlich darauf, daß er nicht zu unter-
scheiden weiß zwischen dem potentiellen Bewußtsein (dem im

1) Reg. ad direct. ingen. XII.

Digitized by Google

Gedächtniß Haben) und dem actuellen Be-
sich bewußt sein — ein Unterschied, wel-
mal die Annahme aprioriſcher Erkennt-
ke denkt ſich in der That die menſch-
roberflächlichſten Bildern eines weißen
e Erfahrung etwas einſchreibt, oder eines
welchem die Erkenntniſſe wie Getreidekörner
den. Locke liefert keinen Beweis, daß alle un-
ſſe erfahrungsmäßig ſeien: er ſetzt das einfach
und hält jede andre Annahme für unmöglich. Die
nun, wie wir zu Vorſtellungen kommen, denkt er ſich
efach: daher er ſich von zwei Vermögen der Seele zu ſpre-
chen erlaubt, Sinnlichkeit und Reflexion. Die erſtere (Senſa-
tion) entſteht durch die Wahrnehmung äußerer Gegenſtände;
die andre bezieht ſich auf die Wahrnehmung der Thätigkeiten
unſeres eigenen Verſtandes und kann daher der innere Sinn
genannt werden. Zuerſt führt alſo die Sinnlichkeit unſerer
leeren, einem weißen Papier (tabula rasa) gleichen Seele die
unendlich vielen, deutlichen oder verworrenen Wahrnehmungen
mittelſt der verſchiedenen Sinne zu: dieſer Wahrnehmungen be-
mächtigt ſich die Reflexion, welche wieder mit ihren verſchie-
denen Functionen eine zweite Reihe von Vorſtellungen beginnt.
Wenn wir auch auf das genaueſte den ganzen Inhalt unſe-
res Denkens durchmuſtern, ſo werden wir nichts in uns fin-
den, welches nicht vom äußeren oder inneren Sinn uns dar-
geboten worden iſt: durch dieſe beiden Seelenvermögen als
Quellen des Erkennens ſind alle unſre Vorſtellungen zu uns
gelangt [1]). Unſer Geiſt verhält ſich nun beim Entſtehen der
Vorſtellungen in der Weiſe paſſiv, daß er ſich ihrer gar nicht
erwehren kann, ſondern ſie ihm unwillkürlich aufgedrungen
werden, wie die Bilder einem Spiegel. Die äußeren Gegen-
ſtände machen zuerſt einen Eindruck auf die Sinne, welcher
dann durch dieſelben auf den Verſtand (das Vermögen der

1) Essay conc. hum. und. B. I. ch. 2 et 3. B. II. ch. 1.

Digitized by Google

behauptet, sondern war durch Des Cartes auch zu einer neuen Geltung gekommen. Alles unser Wissen, mag auch die Sinnlichkeit daran Theil haben, erklärte dieser, ist am Ende doch immer nur die eine selbige menschliche Vernunft, welche sich verschiednen Gegenständen zuwendet [1]), ein Satz, woraus denn wieder seine Eintheilung der Vorstellungen in angeborne (innatae) und angenommene (adventitiae) d. h. sinnlich vermittelte, zu denen dann noch die willkürlich gebildeten (fictae) kommen, fließt. Zu den angebornen rechnete er vornehmlich die ewigen Wahrheiten d. h. die logischen und erkenntnißtheoretischen Principien. An sie knüpft daher Locke an, welcher sich überhaupt vielfach wenn auch indirect und verwerfend auf Des Cartes' Philosophie bezieht. Locke leugnet es, daß jene Principien uns apriori innewohnen, da es viele Individuen gebe, welche nichts davon wüßten, wie dieß doch der Fall sein müßte, wenn sie in der That in der Seele wären. Dabei wäre das eine schlechte Aushülfe, den Unterschied eines explicirten und implicirten Wissens zu machen und zu behaupten, solche allgemeine Principien lägen implicite in uns, weil wir sonst mit demselben Rechte jegliche anderweitige Erkenntniß, z. B. die mathematische, als etwas implicite Aprioriſches betrachten dürften. Und auch das sei nicht wahr, daß jene Principien zugleich mit dem ersten Gebrauch der Vernunft da seien, weil thatsächlicherweise sie erst viel später ins Bewußtsein kämen, als viele andre Erkenntnisse. In diesem Raisonnement ist Locke's ganze Weise schon deutlich zu erkennen. Er geht, indem er gegen das Apriorische unserer Erkenntniß kämpft, schon mit der Ueberzeugung und vorgefaßten Meinung zu Werke, daß es keines gäbe: sein Standpunct ist also kein critischer, sondern schon der eines Empirikers, welcher sich gegen jede andre Ansicht polemisch wahrt. Seine Argumente stützen sich dann namentlich darauf, daß er nicht zu unterscheiden weiß zwischen dem potentiellen Bewußtsein (dem im

1) Reg. ad direct. ingen. XII.

Digitized by Google

Bewußtsein als Gedächtniß Haben) und dem actuellen Bewußtsein — dem Sich bewußt sein — ein Unterschied, welcher noch gar nicht einmal die Annahme aprioriſcher Erkenntniß involvirt hätte. Locke denkt ſich in der That die menſchliche Seele unter den alleroberflächlichſten Bildern eines weißen Blattes, in welches die Erfahrung etwas einſchreibt, oder eines Vorrathshauſes, in welchem die Erkenntniſſe wie Getreidekörner aufbewahrt werden. Locke liefert keinen Beweis, daß alle unſre Erkenntniſſe erfahrungsmäßig ſeien: er ſetzt das einfach voraus und hält jede andre Annahme für unmöglich. Die Weiſe nun, wie wir zu Vorſtellungen kommen, denkt er ſich zwiefach: daher er ſich von zwei Vermögen der Seele zu ſprechen erlaubt, Sinnlichkeit und Reflexion. Die erſtere (Senſation) entſteht durch die Wahrnehmung äußerer Gegenſtände; die andre bezieht ſich auf die Wahrnehmung der Thätigkeiten unſeres eigenen Verſtandes und kann daher der innere Sinn genannt werden. Zuerſt führt alſo die Sinnlichkeit unſerer leeren, einem weißen Papier (tabula rasa) gleichen Seele die unendlich vielen, deutlichen oder verworrenen Wahrnehmungen mittelſt der verſchiedenen Sinne zu: dieſer Wahrnehmungen bemächtigt ſich die Reflexion, welche wieder mit ihren verſchiedenen Functionen eine zweite Reihe von Vorſtellungen beginnt. Wenn wir auch auf das genaueſte den ganzen Inhalt unſeres Denkens durchmuſtern, ſo werden wir nichts in uns finden, welches nicht vom äußeren oder inneren Sinn uns dargeboten worden iſt: durch dieſe beiden Seelenvermögen als Quellen des Erkennens ſind alle unſre Vorſtellungen zu uns gelangt [1]). Unſer Geiſt verhält ſich nun beim Entſtehen der Vorſtellungen in der Weiſe paſſiv, daß er ſich ihrer gar nicht erwehren kann, ſondern ſie ihm unwillkürlich aufgedrungen werden, wie die Bilder einem Spiegel. Die äußeren Gegenſtände machen zuerſt einen Eindruck auf die Sinne, welcher dann durch dieſelben auf den Verſtand (das Vermögen der

1) Essay conc. hum. und. B. I. ch. 2 et 3. B. II. ch. 1.

Digitized by Google

Reflexion) fortgepflanzt wird. Wie dieß eigentlich geschehe, macht Locke auch nicht einmal den Versuch zu erklären; jedoch ist die Annahme solcher materieller Einwirkung und Wirksamkeit ihm um so weniger anstößig, als er von der Immaterialität der Seele keineswegs überzeugt ist[1]). Das Resultat der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß sind dann die einfachen Vorstellungen, welche nicht weiter zu erklären sind und das erste Material unseres Denkens ausmachen[2]). Nun aber geht, an sie anknüpfend, der Verstand weiter und combinirt diese einfachen Vorstellungen, so daß daraus die zusammengesetzten entstehen, deren unendliche Mannigfaltigkeit Locke zu classificiren unternimmt, indem er sie nach Des Cartes' Vorgange in drei Klassen ordnet: Modi, Verhältnißbegriffe (relations), Substanzen. Unter Modi sind solche zu verstehen, die an einem Andern als ihrem Substrate, vorkommen. Locke handelt aufs weitläufigste davon[3]). Wichtig ist dann der Substanzbegriff, der Mittelpunct der Verstandesmetaphysik. Indem Locke diesen Begriff prüft, findet er, daß darin nur die Voraussetzung von einem uns an sich völlig unbekannten Etwas enthalten sei,

---

1) Dieß ist namentlich im ersten Briefe an den Bischof von Worcester (dem bekannten Stillingsfleet), welcher gegen Locke's deistische Meinungen auftrat, geltend gemacht. Mit der Passivität der Seele hängt zusammen, daß sie nicht immer denkt. Essay Book II, Ch. 1. §. 10. Gegen diesen Punkt wendet sich Leibniz nicht weniger, als gegen die unbegründete Annahme von verschiednen Seelenkräften (facultés de l'ame). Er sagt Nouv. Essais II, I. §. 10: L'action n'est pas plus attachée à l'ame qu'au corps, un état sans pensée dans l'ame et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature et sans exemple dans le monde. Une substance qui sera une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. — On peut croire, que si le corps n'est jamais en repos, l'ame qui y répond ne sera jamais non plus sans perception.

2) Es giebt nach Locke einfache Vorstellungen eines Sinnes z. B. die Farben; mehrerer Sinne z. B. Raum, Bewegung, Ausdehnung; der Reflexion z. B. die Vorstellungen des Willens oder des Vorstellens u. s. w.

3) Essay B. II. von Chapt. XII an.

Digitized by Google

welches wir uns als Träger gewisser Eigenschaften denken. Diese Eigenschaften sind es eben, welche uns veranlassen, indem wir sie wahrnehmen, ihnen ein Etwas zu Grunde zu legen, zu dem wir sie dann im Verhältniß von Accidentien denken. Dieser Träger selbst ist daher etwas völlig Unbekanntes, von dem sich eine klare, positive Vorstellung gar nicht gewinnen läßt[1]: soviel ist aber gewiß, daß die Vorstellung einer geistigen Substanz nicht dunkler ist, als die der körperlichen[2]. Erlauben wir uns verschiedene Arten von Substanzen anzunehmen, so geschieht dieß, weil wir verschiedene Verknüpfungen einfacher Vorstellungen, von deren Gegenständen wir durch die Erfahrung wissen, daß sie zusammengehören, wahrnehmen und dabei voraussetzen, daß sie aus der eigenthümlichen Natur eines ihnen zu Grunde liegenden, sie zur Einheit verknüpfenden, uns freilich unbegreiflichen, aber doch nicht nicht zu denkenden Dinges herrühren[3]. — Denken wir so Substanzen als Träger von Accidentien, Eigenschaften oder Modi, und Modi als an Substanzen befindlich, so ist drittens noch möglich, Beziehungen zwischen den Dingen aufzufassen, welches die Relationsbegriffe ergiebt. Der wichtigste derselben ist der von Ursache und Wirkung[4]. Er entspringt dadurch, daß wir bemerken, daß verschiedene Substanzen oder Accidentien zu sein anfangen, welches durch die Thätigkeit und Einwirkung eines andern Wesens geschieht. Letzteres

---

1) Essay B. 2. cap. 23. init.

2) Essay B. 4. cap. 3. §. 6. Anm.

3) B. IV. Ch. IV.

4) Essay B. 2. c. 26. §. 1. Locke stellt cause and effect an die Spitze aller „relations.“ Sein Ausdruck: „whatever is *considered by us* to conduce or operate to the producing any particular simple ideas or collection of simple ideas; whether substance or mode, which did non before exist, hath thereby in our minds the relation of a cause and so is denominated by us“ deutet in dem „*considered by us*“ schon auf die Wendung hin, welche diese Untersuchung durch Hume und Kant nehmen sollte.

Digitized by Google

nennen wir dann die hervorbringende Ursache, und alles für unsre Vorstellung neu Hervorgebrachte, Wirkung. Mit diesem Begriffe ausgerüstet, sind wir dann im Stande, das eigentliche Schaffen, die Hervorbringung aus dem Nichts, wo also ein Gegenstand ganz und gar neu ins Dasein tritt, von der bloßen naturgemäßen Zeugung zu unterscheiden, welche eine Substanz durch ein zu Grunde liegendes inneres Princip ins Leben ruft [1]).

Wenn nun unsre Erkenntniß im Allgemeinen darin besteht, die Uebereinstimmung und Verbindung, sowie die Getrenntheit und den Gegensatz in unsern Vorstellungen wahrzunehmen, so ist damit über die Wahrheit und Realität derselben noch nichts ausgemacht. Freilich bezieht sich unsre Erkenntniß zunächst auf Einerleiheit und Verschiedenheit der Vorstellungen, auf ihre Beziehungen und ihre nothwendige Verknüpfung, aber vor allen Dingen wollen wir doch das wirkliche Dasein der Gegenstände einsehen [2]). Wie ist es aber möglich, sich der realen Welt im Denken zu bemächtigen? Unmittelbar gar nicht. Zwischen dem denkenden Geiste und der Realität der Dinge bilden eben die Vorstellungen eine mittlere und vermittelnde Welt. Unsre Erkenntniß ist daher nur so weit real, als die Welt unsrer Vorstellungen mit der wirklichen Welt in Uebereinstimmung ist. Was zuerst die einfachen Vorstellungen betrifft, so sind sie ja ein Product der Dinge selbst, welche von Außen auf uns wirken, und müssen daher mit diesen übereinstimmend sein: die zusammengesetzten Vorstellungen, mit Ausnahme der Substanzen, sind Producte unseres Denkens für sich, und haben, da sie gar nicht auf wirkliche Gegenstände als ihre Originale gehen sollen, durch sich selbst Gewißheit. Daher ist die ganze Mathematik, obgleich sie sich auf die Wirklichkeit der Dinge ganz und gar nicht stützt, dennoch eine wirkliche Erkenntniß, da der Mathematiker die Wahrheiten und

1) B. II. Ch. 26.

2) Ess. B. IV. c. 1.

Digitized by Google

Eigenschaften der mathematischen Figuren und Verhältnisse nur als Vorstellungen seines Denkens betrachtet. Daher ist ferner das moralische Wissen ebenso real und gewiß, als das mathematische. Unsre sittlichen Begriffe sind selbstgemachte Archetype, welche wir auf die Sinnlichkeit anwenden, aber nicht ihr entlehnt haben [1]). Was endlich die Substanzen anbetrifft, so haben wir von diesen keine angemessene Vorstellungen, weil sie uns ihrem eigentlichen Wesen nach immerdar unbekannt bleiben. Die Wirklichkeit reicht also für uns so weit, als die unmittelbare Gewißheit sinnlicher Erkenntniß [2]). Allgemeine Sätze und Begriffe sind so weit evident, als sie auf diesen beruhen und darauf zurückzuführen sind [3]).

So ist der Geist bei Locke zum Sinn geworden. Dazu war es nöthig, daß zwei Voraussetzungen gemacht wurden, welche miteinander zusammenhangen und auf deren Wahrheit oder Unwahrheit ihm alles ankommt. Die erste lautete: es giebt keine angebornen Ideen; die zweite: die Sinnlichkeit giebt uns die Dinge so, wie sie sind, und ist darum das letzte Criterium der Wahrheit. Beide Sätze hangen eng aneinander, denn wenn es angeborne Ideen giebt, so giebt es mindestens eine doppelte Wahrheit, und die Sinnlichkeit hört auf, die einzige Quelle der Erkenntniß zu sein. Und wiederum: gewährt die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht an sich die Wahrheit, so muß das Criterium anderswo, d. h. etwa im

---

1) B. IV. Ch. IV. §. 6. 7.

2) Simple ideas, which since the mind as has been showed can by no means make of itself, must necessarily be the product of things operating on the mind in *a natural way*, and producing therein those perceptions etc. — It follows that simple ideas are not fictions of our fancies but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us and so carry with them *all the conformity* which is intended or which our state requires. — And this conformity between our simple ideas and the existence of things, is sufficient for real knowledge. Essay 4. c. 4. §. 4.

3) Essay B. 3. c. 9. §. 9.

Digitized by Google

aprioriſchen Denken geſucht werden. Fragen wir zuerſt nun, ob Locke ſeinen Sätzen ſelbſt getreu geblieben ſei, ſo zeigt ſich, daß dieß nicht der Fall iſt. Denn nachdem er im erſten Buche ſeines Verſuchs weitläuftigſt zu beweiſen ſich abgemüht hat, daß durchaus keine aprioriſchen Erkenntniſſe für den Menſchen möglich ſeien, erklärt er im vierten Buch nicht nur die Mathematik, ſondern auch die Sittenlehre für eine von der Sinnlichkeit unabhängige, d. h. doch Vernunft-Wiſſenſchaft. Der Widerſpruch, der darin liegt, entgeht ihm um deswillen, daß er Sinnlichkeit und Erfahrung nicht von vorn herein gehörig getrennt hat. Freilich gehört auch zur Ethik und Mathematik Erfahrung, d. h. allmälige Kenntnißnahme, aber darum noch nicht Sinnlichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts. Grade das meinten aber Plato wie Des Cartes mit den eingebornen Ideen, daß wir eines urſprünglich in uns geſetzten Gedankeninhalts theilhaftig ſind, den wir uns ins Bewußtſein zu bringen haben. Erfahrung und Vernunftwiſſenſchaft ſchließen ſich alſo nicht aus, wie Locke annimmt, der Erfahrung und ſinnliche Erkenntniß identificirt. Woher, ſo müſſen wir ihn nun fragen, ſtammen denn die mathematiſchen und ethiſchen Erkenntniſſe, von denen du ſagſt, daß ſie keinen unmittelbaren Bezug auf die Wirklichkeit haben? Locke, indem er alles Aprioriſche leugnet, iſt darauf zu antworten abſolut nicht im Stande: er erkennt das Factum der Mathematik und Ethik an, ohne es erklären zu können und beweiſt damit die Unzulänglichkeit ſeines Princips. Entweder hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit, wie er ſelbſt ſagt, nun ſo iſt ſinnliche Erfahrung nicht die einzige Quelle des Wiſſens; oder ſinnliche Erfahrung iſt die einzige Quelle des Wiſſens, wie er ſagt, nun, ſo hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit nicht, wie er doch ſagt und Niemand ſich nehmen laſſen wird. Der ſchon bei Bacon gerügte Grundfehler der Empiriſtik iſt auch der Locke's: er überſchreitet die von ihm ſelbſt geſteckte Gränze. Dieſer innere Widerſpruch zieht ſich durch das ganze Syſtem hindurch,

Digitized by Google

daß Locke immer bei der sinnlichen Erfahrung stehen zu bleiben sich die Miene giebt, und doch fortwährend Elemente einmischt, welche der Sinnlichkeit schlechterdings nicht entstammen, grade wie wir beim Rationalismus die entgegengesetzte Manier finden werden, daß dort ins aprioriſche Denken immer aposterioriſche Elemente eingeschwärzt werden. Was nun aber die andre Behauptung betrifft, daß, da die einfachen Vorstellungen von den Dingen gewirkt werden, sie auch die wirklichen Dinge repräsentiren und deren Realität uns verbürgen, so ist dieß eben weiter nichts, als eine bloße Behauptung, die durch nichts bewiesen werden kann. Um davon abzusehen, daß die entgegengesetzte, nämlich die idealistische Behauptung, wie die eines Berkeley, die einfachen Vorstellungen seien gar nicht von den wirklichen Dingen gewirkt, sondern so gut Producte unserer selbständigen Einbildungskraft als die zusammengesetzten, gleich guten Sinn hat und sich in der That durch größere Geschlossenheit empfiehlt; abgesehen ferner davon, daß gar nicht ersichtlich ist, wie materielle Eindrücke zu Vorstellungen werden mögen, so wird doch Locke selbst nicht leugnen können, daß wenn man ihn streng beim Worte nimmt, eigentlich von gar keiner Wahrheit die Rede sein kann, insofern darunter die Erkenntniß der realen Welt verstanden wird. Denn unter Wahrheit kann doch auch er wiederum nur solche Erkenntniß verstehen, die etwas Allgemeingültiges, über dem subjectiven Meinen Erhabenes giebt — wo ist aber in der sinnlichen Erkenntniß irgend eine Garantie, daß sie mehr als subjectiven Sinn habe? Und muß Locke nicht selbst anerkennen, daß uns unser Denken in die Nothwendigkeit versetzt, eine Substanz den Accidentien als Träger derselben gleichsam unterzulegen? Liegt darin nicht das Bekenntniß, daß wir die Accidentien zwar nicht für etwas Unwirkliches, aber noch lange nicht für das Wesenhafte selbst ansehen und an sie erst die Untersuchung nach der Wahrheit anknüpfen? Ueberhaupt

Digitized by Google

ist Locke gleich Bacon in der Täuschung begriffen, daß die Verallgemeinerung der sinnlichen Erfahrung zu Begriffen eine sozusagen nur quantitative sei; es entgeht ihm der innere, wesentliche Unterschied zwischen den sinnlichen Eindrücken und der eigentlichen Erkenntniß, welche auf einem so roh mechanischen Wege, wie er uns glauben machen will, ganz und gar nicht vor sich geht. Am entscheidendsten zeigt sich aber die Unzulänglichkeit der Annahme, nur das Sinnliche sei das Criterium der Wahrheit, wenn man aufs Gebiet der Ethik und Religion hinüberschreitet.

Da kann vor allen Dingen nicht mehr von der Freiheit die Rede sein[1]); diese würde ja mit der Naturnothwendigkeit streiten. Aber wie die Freiheit, so muß auch jede innere Gotteserkenntniß vom Sensualisten geleugnet werden. Eine höhere Welt der Sittlichkeit und Religion kann neben einer solchen Derbheit des Realismus, welcher im Grunde schon Materialismus ist, nicht aufkommen. Wenn die sensualistische Denkweise versucht, Regeln des practischen Lebens zu gewinnen, so können diese, sofern sie überhaupt noch einen Sinn haben, doch eben nur der gemeinen Wirklichkeit entnommen, d. h. sensualistisch sein, wenn auch noch so sehr darauf gepocht wird, daß sie dem unmittelbaren sinnlichen Reiz entgegen sind. Die sensualistische Ethik muß also immer so ausfallen, daß der Mensch nicht an und für sich in einer reinen und idealen Anschauung seines Wesens und seiner höhern Würde, sondern in der Wechselbezie-

1) Liberty is as little applicable to the will as swiftness of motion is to sleep or squareness to virtue. — Will is the faculty or power of the mind to determine its thought to the producing or stopping any action as far as it depends on us. Liberty on the other side is the power a man has to do or forbear doing any particular action according as its doing or forbearance has the actual preference in the mind; which is the same thing as to say according as he himself wills it. Essay B. 2. c. 21. §. 13—14. Locke versteht also nicht oder will die Frage gar nicht verstehn.

Digitized by Google

hung zur materiellen Welt und darum in relativer Abhängigkeit von ihr gefaßt wird. Die sensualistische Ethik ist freilich im Widerspruch mit sich selbst, wie die sensualistische Theorie überhaupt, indem sie, um überhaupt nur als Ethik zu bestehen, einen Gegensatz des Seins und Seinsollens im Menschen voraussetzt und doch gar keine Mittel hat, die Möglichkeit dieses Gegensatzes nachzuweisen. Ganz dasselbe gilt im theologischen Gebiete. Locke bemüht sich, das Dasein Gottes nachzuweisen [1]), und bedenkt nicht, daß er kurz vorher ausdrücklich behauptet hat, die Ungewißheit steigre sich in dem Maße, als wir uns von der sinnlichen Erkenntniß entfernten, wonach Gott, als ein unsinnliches und nicht einmal wie andere Substanzen aus Accidentien zu erschließendes Wesen ganz und gar unerkennbar bleiben, ja, sein Begriff eigentlich ganz fallen gelassen werden müßte.

Uebrigens fand Locke's Theorie (die „Philosophie der Mittelmäßigkeit") neben allgemeiner Bewunderung doch auch Widerspruch, nur daß derselbe nicht unmittelbar zu wissenschaftlichen Erfolgen führte. Locke hatte zwei Quellen der Erkenntniß genannt: die Sinnlichkeit und die Reflexion. Berkeley [2]) leugnete die Realität der erstern, Hume die der andern Erkenntnißart. Berkeley kommt demnach dazu, die Receptivität der Sinnlichkeit zur Productivität der Einbildungskraft umzusetzen. Zur Begründung seiner Theorie muß er dann aber eine ans Magische gränzende Einwirkung Gottes zu

---

1) Essay B. 4. c. 10. Locke geht dabei, wie Des Cartes, von der Gewißheit der eignen Existenz aus. Da also etwas existirt, so muß ein Grund dieser Existenz auch existiren u. s. w. Bis in die Ewigkeit also muß von Ewigkeit her etwas existirt haben — als ewige Quelle aller Wesen, d. h. Gott. Bekannt ist, wie Kant dieses „kosmologische" Argument Locke's so gut zerstörte, wie das ontologische des Des Cartes.

2) Sein Hauptwerk: a treatise concerning the principles of human knowledge, erschien zuerst 1710 und ist auch ins Deutsche übersetzt worden (Lpz. 1781).

Digitized by Google

Hülfe nehmen, deren Realität er keineswegs beweisen kann [1]). Hume dagegen tritt dem locke'schen Dogmatismus, d. h. der Verallgemeinerung des sinnlich Erkannten entgegen, wie durch ihn gefördert Kant dem Dogmatismus überhaupt. Hume kämpft nicht gegen die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß, sondern der Reflexion; er ist vielmehr dem Sensualismus innerlich zugethan: seine Bedeutung, wie wir sehen werden, liegt darin, daß er, indem er den Reflexionsbegriff der Causalität angriff, den Rationalismus zu einem weitern Schritt veranlaßte, während die eigentlichen Principien des Sensualismus durch ihn unangefochten blieben.

3. Die sensualistische Moralistik.

Die Widersprüche, welche Locke noch stehen gelassen, hob der weitere Prozeß des Sensualismus auf. Indem er sich aufs practische Gebiet warf, d. h. auf diejenigen Begriffe, welche mit Sittlichkeit, Staat und Religion zusammenhangen, wurde es ihm von Schritt zu Schritt unmöglicher, eine Ethik herzustellen und das Wesen des Christenthums zu begreifen, an dessen Stelle eine natürliche Religion gesetzt wurde. Die Grundrichtung des Naturalismus, die negirende Critik und Untergrabung der christlichen Religion bricht sich Bahn: eine Erscheinung, welche man Deismus genannt hat und die sich allerdings in eigenthümlicher Weise von den verwandten, derselben Quelle entstammenden ethischen Bestrebungen abhebt, so daß sie wohl auch abgesondert aufgefaßt werden mag [2]).

---

1) Er erinnert in dieser Beziehung an Mallebranche, der auf ein ähnliches Auskunftsmittel verfiel.

2) Zwar wagte die naturalistische Weltansicht des Deismus nicht sogleich einen directen Angriff auf die positive Religion, ja, das Verhältniß schien eher ein freundliches als feindliches zu sein. Und die nächste Veranlassung zum Emporkommen des Deismus lag gar nicht in einem wissenschaftlichen Interesse, sondern in einem practischen Bedürfnisse. Die Religionskämpfe, welche überall die civilisirte Welt erschütterten und in Athem hiel-

Digitized by Google

Nichtsdestoweniger ist gewiß, daß namentlich die Moralphilosophie überall damit Hand in Hand geht. Was die Deisten, Zwittererscheinungen des Rationalismus und der Empiristik, dem positiven Glauben des kirchlichen Bekenntnisses entziehen, müssen sie einer selbstgegründeten Ethik zu überweisen suchen, grade wie dieß bei den griechischen Sophisten zur Zeit des Socrates der Fall war. Daher kommt es denn, daß die bedeutendsten der deistischen Schriftsteller (nicht die extremsten, sondern die einflußreichsten), zugleich die bekanntesten Moralisten sind, wie vor allen Shaftesbury. Auch hier ist die Parallele mit dem reinen Rationalismus merkwürdig, welcher gleichfalls in dem Maße, als er sich der positiven Religion abwendet, der Ethik nähert. Deismus und englische Moralphilosophie fördern also einander, wie sie derselben Grundansicht entstammen.

Der Uebergang war aber einfach so, daß man das moralische Element in der Religion selbst zunächst einseitig hervorhob. Herbert, der Urheber dieser Richtung, erklärte, die

---

ten, ohne daß dabei etwas Ersprießliches herauszukommen schien, führten von selbst zu dem Bestreben, eine friedliche Ausgleichung auf dem Gebiete eines neutralen Denkens zu suchen, welches festzustellen habe, was denn eigentlich das Wesen der Dinge sei, um die man so erbittert focht. Man fiel also auf den Gedanken einer natürlichen Religion, die der positiven zum Unterbau dienen sollte und aus dem Wesen des Menschen selbst zu schöpfen wäre. Jean Bodin war so viel ich weiß der Erste, welcher in solchem irenischen Interesse mitten unter den französischen Religionszerwürfnissen, an die Aufstellung natürlicher Religionsprincipien dachte. Montaigne, der den Raimund v. Sabunde übersetzte und hoch schätzte, (Essais II. c. 12. Apologie de Raimond de Sebonde) denkt ebenso. — Die Folge war freilich, daß diese natürliche Religion bald das wichtigere Moment, die positive Satzung dagegen als ein nur hinzugekommener, mehr oder weniger willkürlicher, unwesentlicher Zusatz erschien; endlich ward dieselbe nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich und verderblich erklärt und dem vermeinten Gegensatz von Vernunft und Geschichte gemäß zersetzt.

Digitized by Google

Religion sei der Moralität wegen da. An ihn schloß sich Hobbes. Dieser schien zwar die Objectivität des Sittlichen zu leugnen [1]), aber es ist dieß eben nur Schein, worauf mit Recht schon hingewiesen worden ist [2]). Im Gegentheil muß behauptet werden, daß grade das Moment der sittlichen Gesinnung des Individuums vernachlässigt zu haben, ihn characterisirt.

Theils ihm folgend, theils ihn bekämpfend, schlug nun der Sensualismus den Weg einer eudämonistischen Moralphilosophie ein. Wenn das Sittliche auf der Harmonie eines (allgemeinen) Gesetzes mit der (persönlichen) Gesinnung beruht, so faßt derselbe, da ihm alle ideale Anschauung fehlt, die Sache ganz einseitig so, daß er das allgemeine sittliche Gesetz mit dem Naturgesetz schlechthin identificirt, weil ihm Natur überhaupt der höchste Begriff ist; und überläßt zweitens der Erfahrung des individuellen Handelns die Bestimmung des Inhalts dieses Gesetzes. Man macht den Anfang damit, daß man die erstere, die objective Seite, hervorkehrt und also in abstracten Bestimmungen ausspricht, das Sittliche bestehe darin, daß man sich nach den Gegenständen zu richten habe, d. h. es sei Wahrheit und Uebereinkunft mit den wirklichen gegebnen Verhältnissen der Dinge. Dann aber tritt die andre Frage hervor, wie man sich dieß sich nach den Gegenständen richten zu denken habe, wo dann das Moment des Individuellen immer mehr sich äußert, bis endlich gradezu ausgesprochen wird, das Sittliche bestehe im Gefühl.

Wollaston, welcher alle Religion in die unterscheidende Erkenntniß des Guten und Bösen setzt, beginnt damit, das Gute für das Wahre, das Böse für das Falsche zu erklären. Religion, Sittlichkeit, Naturerkenntniß sind ihm im Grunde

---

1) Actio omnis sua natura adiaphora. De cive 12, 1. Dieselbe Anschauung in einer etwas andern Wendung findet sich bei Spinoza, dessen practische und politische Ideen überhaupt vielfach von Hobbes bestimmt sind.

2) Von Lechler in dem schon erwähnten Werke p. 242.

Digitized by Google

identisch: man soll die Dinge so ansehen und behandeln, wie sie sind — dann handelt man sittlich. Damit ist das allgemeinste Princip dieser Richtung gegeben, an welches sich nun zunächst die Frage anknüpft, was denn das heiße, die Dinge ihrer Natur gemäß behandeln? S. Clarke, der bekannte Schüler Newtons, antwortet: man muß der Erkenntniß folgen; was freilich unmittelbar in der Frage liegt. Sittlichkeit sei mit andern Worten die reine Consequenz der Erkenntniß. Wenn der Wille, welcher auch gegen die Erkenntniß zur Handlung leiten kann, von der Erkenntniß determinirt wird, ist er gut. Der Wille muß sich also der Beschaffenheit der Dinge unterwerfen.

Wir finden hier ein Hervorkehren der objectiven Seite auf Kosten der subjectiven, welche die schlechthin verschwindende ist: ein eigentliches Moralprincip liegt in jenen Sätzen daher gar nicht. Was Wollaston und Clarke sagen, versteht sich ganz von selbst, trifft aber nicht das eigentliche Problem. Denn daß die Erkenntniß als solche zum sittlichen Handeln gehört — ist zwar über allem Zweifel erhaben; aber führt sie zum Handeln? ist sie die Quelle der Handlung? Diese Fragen warf sich Shaftesbury auf und beantwortete sie so, daß er zuerst aus der dürren Anschauung seiner Vorgänger den Weg fand. Jede Handlung, so lehrt er, beruht auf einer Neigung des Handelnden: wer handelt, ist durch einen Affect oder eine Leidenschaft dazu veranlaßt. Um das Wesen des Handelns, d. h. was gut und böse sei, kennen zu lernen, muß man also die natürlichen Neigungen in Betracht ziehen, welche dem Zweck und den Bestimmungen des Wesens, dem sie eigen sind, entsprechen. Da findet sich nun, daß es deren zwei Klassen giebt: die socialen, welche auf dem Wohlwollen beruhen und auf das Wohl des Ganzen und der Gattung gerichtet sind; zweitens aber die selbstliebigen des persönlichen Interesses. Das Wesen der erstern besteht darin, daß sie Eintracht in das Ganze der Gesellschaft bringen, also dem Zusammenleben dienen; das Wesen der letzteren, daß sie die Selbster-

Digitized by Google

haltung der Individuen bezwecken. Beide Zwecke mögen wohl mit einander bestehen, doch kann das persönliche Interesse gar leicht Störungen hervorrufen. Die Sittlichkeit wird aber aus der Harmonie der idiopathischen und sympathischen Neigungen im Menschen hervorgehen: darauf beruht sein Glück. In dieser Harmonie erscheint das Schöne, die Grazie der Handlung, wie Shaftesbury die Tugend gradezu als das reflectirte Wohlgefallen am Schönen bezeichnet hat. Denn die Sittlichkeit beruht nach ihm keineswegs auf dem bloßen, ungeregelten Herrschen der natürlichen Neigungen, die sich selbst überlassen leicht das Maß überschreiten, sondern es gehört die ästhetische Reflexion dazu, wie denn der wahre Grund der Tugend die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit des Weltalls ist.

An Shaftesbury knüpft Hutcheson an und führt die Sache noch einen Schritt weiter, so daß er zu demjenigen Begriff gelangt, nach dem man seit Schleiermacher diese ganze Schule bezeichnet hat, dem des Wohlwollens (benevolence). Er gewinnt denselben durch eine genauere Unterscheidung von Trieb und Neigung, indem er den Trieb für den rohen, ungebildeten Naturinstinkt erklärt, der auf der bloßen Empfindung basirt ist, während die Neigung das vernünftige Wollen bezeichnet, d. h. dasjenige, wo die Vorstellung eines Gutes das bestimmende Moment ist. Wohlwollen ist nun diejenige Richtung des vernünftigen Wollens oder der Neigung, die von aller Selbstsucht frei, bloß das Wohl der Andern im Auge hat [1]). Jede Handlung, die wir moralisch gut oder schlecht nennen, nennen wir nur so, weil wir sie als aus Zuneigung oder Abneigung gegen vernünftige Wesen geflossen ansehen. Also die Handlungen, welche auf das Wohl Anderer gehen, sind moralisch gut, und die bloß moralische Gesinnung ist die

1) Den ersten Anstoß zu diesem Gedanken gab übrigens der bekannte Critiker H. Home (Essays on the principles of morality and natural religion 1751).

Digitized by Google

beſtändige, allgemeine Liebe (good-will) oder das ausgedehnteſte Wohlwollen. Dieſe Geſinnung iſt wie geſagt die intereſſeloſe, welche keineswegs aus dem Geſichtspunct der Nützlichkeit entſpringt, ſondern unmittelbar aus dem ſittlichen Gefühl hervorgeht. Hutcheſon ſtellt alſo einen uns angeborenen moraliſchen Sinn, welcher mit der Vorſtellung des Vortheils und der Nützlichkeit ganz und gar nichts zu thun hat, an die Spitze — ein ſittliches Gefühl, welches auch von unſerm Willen nicht abhängt, unmittelbar und inſtinktmäßig wirkt, und obgleich es keineswegs ſich bei allen Individuen auf dieſelbe Weiſe äußert, doch als allgemein und untrüglich angeſehen werden muß.

Damit iſt nun in der That nach der einen Seite hin die äußerſte Conſequenz der ſenſualiſtiſchen Moralphiloſophie erſchienen, denn Hume hat in Bezug auf die Principien nichts Neues hinzugefügt, ſondern nur die Anſicht Hutcheſons näher erläutert [1]). Wenn, ſagt er, die Frage iſt, ob das Sittliche auf der Vernunft oder auf dem Gefühl beruhe, ſo muß als Antwort zwar zugegeben werden, daß das Sittliche den Charakter der Wahrheit trage, alſo vernünftig ſei; aber denken wir uns alles warme Gefühl, alle vorgefaßte Gunſt für Tugend, allen Abſcheu und Haß vor dem Laſter aus einem Menſchen hinweg — wird ſolch' einer ſittlich handeln? [2]) Wir müſſen annehmen, daß Vernunft und Gefühl beim ſittlichen Handeln miteinander thätig ſind, daß aber das allerletzte Urtheil immer von einem innerlichen Sinne und Gefühle abhängt und dabei, um dieſem Gefühl den Weg zu bahnen, und ihm das ihm zugehörige Object zu beſtimmen, Reflexion und Vernunftthätigkeit erfordert werden [3]). Nur die Vernunft kann uns über

1) Eigenthümlich ſind ihm dagegen viele treffende Bemerkungen über die ſittlichen Eigenſchaften (qualities) Sect. VI—VIII. des inquiry into the principles of morals und in der Schrift über die Leidenſchaften.

2) Enquiry concerning the principles of morals sect. I.

3) Ebendaſelbſt.

Digitized by Google

die wahre Richtung der Handlungen und der sittlichen Eigenschaften aufklären und die guten und schlimmen Folgen derselben kenntlich machen. Aber da Nutzen und Schaden immer nur ein Verhältniß zu einem Endzweck haben und wo der Endzweck gleichgültig ist, es auch die Mittel sein müssen, so ist nöthig, daß zur Bestimmung des Sittlichen das Gefühl hinzutrete [1]). Dieß Gefühl ist das des Wohlwollens oder der Humanität [2]). Die Vernunft lehrt uns die verschiednen Absichten der Handlungen verstehen; die Humanität setzt zwischen ihnen einen Unterschied in der Werthschätzung fest zu Gunsten des Nützlichen und Heilsamen. Die Vernunft ist gleichsam der formelle, das Gefühl der reale Maßstab für das Sittliche.

Die Mängel dieser eudämonistischen Ethik, — noch eine ganze Reihe von Moralisten bewegen sich in ihr, unter denen besonders Adam Smith und Hartley sich hervorthun — sind schon von Schleiermacher gebührend hervorgehoben worden [3]): sie treten um so schneidender heraus, wenn man sie auf den Standpunct zurückbezieht, auf welchem ihre Urheber in theoretischer Hinsicht standen. Da dieselben mehr oder weniger alle die Erfahrung durch die Sinnlichkeit als die Quelle des Wahren betrachteten [4]), so ist damit im höchsten Grade

---

1) The final sentence, which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure, that which renders *morality an active principle* and constitutes *virtue our happiness* and vice our misery — that final sentence depends on some internal *sense* or *feeling*, *which nature has made universal to the whole species*. Ebendaſ.

2) It seems indeniable that nothing can bestow more merit on any human creature than the sentiment of benevolence etc. Ebend. sect. II. part. II. in fine.

3) Man vergleiche die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, entworfen von F. Schleiermacher p. 54; p. 108; p. 158 u. 234.

4) Am schärfsten und klarsten drückt Hume, nach Hobbes der bedeutendste Denker unter den Engländern, dieß so aus: Men are now cured

Digitized by Google

unzusammenhangend, das Sittliche von einem allgemeinen instinktartigen Gefühle abhängig zu machen. Cumberland und der ihm folgende Shaftesbury wußten sich zwar ein Großes damit, Hobbes widerlegt zu haben, welcher, wie bemerkt, den ältern griechischen Sophisten analog das Gute für etwas nicht an und für sich Seiendes, sondern durch Uebereinkunft und Satzung erst zu Gewinnendes erklärt: Hobbes dachte darin aber offenbar viel consequenter seinem sensualistischen Princip nach, und da jene sich in der theoretischen Anschauung eben auch zu keinem höhern Standpuncte erhoben, sondern ihrerseits beim Sensualismus und Empirismus stehen blieben, wie Hobbes, so konnten sie es auch in der Ethik nicht weiter, als bis zu einem Eudämonismus bringen, welcher der abstracten Subjectivität entstammend, an ihr sein Grab finden mußte. Entweder nämlich wird ein ursprüngliches sittliches Gefühl zugegeben — dann liegt die Quelle der Sittlichkeit in uns und nicht in den Dingen; es kommt dann auf die Ausbildung eines geistigen Etwas (affection, moral sense, good-will oder selbst common sense) an, das mit der Sinnlichkeit als solcher nichts zu thun hat: so erklären sich in der That diese Moralisten; aber dann ists auch mit dem Sensualismus theoretisch aus. Die Sinnlichkeit tritt dann höchstens in den Rang einer negativen Helferin für die Entwicklung dieses moralischen Moments in uns auf und kann als receptiv ganz und gar nicht mehr das den Geist Bestimmende sein. Umgekehrt, bleibt man beim Sensualismus stehen, so muß auch in der Ethik der Standpunct Wollastons und Clarke's, das Gebanntsein an das Erfahrungsmäßige, festgehalten, d. h. die Ethik als eigen-

---

of their passion for hypothesis and systems in natural philosophy and will *hearken to no arguments* but *those which are derived from experience.* It is full time they should attempt a like reformation in all moral disquisitions; and reject every system of ethics, however subtil or ingenious, which is not founded on fact and observation. Sect. I. in fine.

Digitized by Google

thümliches Gebiet fallen gelassen werden. Dieß haben denn auch diejenigen Franzosen gethan (Voltaire, Helvetius, de la Mettrie u. s. w.), welche die Erben des sensualistischen Nachlasses der Engländer wurden: sie erklärten die Selbstliebe für das einzig mögliche practische Princip und vollzogen damit eine Nothwendigkeit, gegen welche sich jene Engländer ohnmächtig gewehrt hatten [1]). Mit der Selbstliebe, d. h. mit der ausgesprochenen Negation aller Sittlichkeit, ist der einzig feste Punct der Empiristik erreicht und daher diese zur Vollendung ihrer Erscheinung gediehen.

Schlußbemerkung.

Zugleich aber hat damit die Empiristik das Gegentheil von dem erreicht, was sie im Grunde immer anstrebte. Sie gieng auf Veräußerlichung des Geistes aus: die sinnliche Bestimmtheit war ihre Erkenntnißquelle; nun kommt sie darauf zurück, die Innerlichkeit und innre Unbestimmtheit des Selbstgefühls und der Selbstliebe als Princip vorzuschlagen, welche doch wieder keine wahre Innerlichkeit ist, sondern vielmehr ihr Wesen in der unmittelbaren sinnlichen Lust hat. Die Empiristik beweist also durch ihren Prozeß, daß die Erfahrung nicht in dem Sinne, wie sie es nimmt, Princip der Erkenntniß sein könne, nämlich indem dabei stehen geblieben wird: bleibt man bei der sinnlichen Erfahrung

---

1) Die lautre Consequenz der eudämonistischen Ethik kommt bei den Engländern hauptsächlich deswegen nicht zum Austrag, weil sie immer das sociale, staatliche Moment bei der Moral mit vor Augen haben, worauf Fichte (die phil. Lehren von Recht, Staat und Sitte u. s. w.) und Vorländer (Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur. Halle 1851. Nov. u. Dec. Heft) mit Recht aufmerksam machen. Indessen ahnen namentlich Shaftesbury und Hutcheson recht wohl, was in dem „all real good is pleasure“ steckt und geben sich die größte Mühe, die Selbstliebe als unvernünftig hinzustellen und das Wohlwollen zu empfehlen.

Digitized by Google

stehen, so fällt man unausbleiblich Widersprüchen anheim, welche unmöglich machen, zu irgend einem bestimmten Resultat zu gelangen, welches einen wissenschaftlichen Haltepunct abgiebt. Eine ganz andere Frage ist freilich, ob deswegen von der Erfahrung überhaupt abstrahirt werden dürfe. Weil die Verhärtung des sinnlichen Erkennens auf lauter Widersprüche hinausführt, hat man wohl — wie Plato und die Platoniker vorschreiben, dasselbe im Philosophiren ganz und gar zu beseitigen sich bestrebt, da es nur irreleite, aber wenn alles Denken mit der sinnlichen Erfahrung anhebt, daran sich unumgänglich anknüpft und ohne diesen Anknüpfungspunct gar nicht statt hat, so ist klar, daß das Verhältniß anders gefaßt werden müsse. So viel ist aber schon jetzt gewiß, daß der Geist nicht dabei stehen bleiben dürfe, sondern in den Widersprüchen der sinnlichen Erkenntniß grade das treibende Moment seines eignen Fortschritts anzuerkennen habe. Er soll darüber in sich gehen. Dieß war auch stets der Rathschluß kräftigerer Gemüther, nicht der Verzweiflung des aus den Widersprüchen entspringenden Skepticismus sich hinzugeben, sondern selbständiger Vernunft zu leben, welche über der Sinnlichkeit in jeder Beziehung erhaben, an sich selbst Genüge findet. Hier entspringt der Rationalismus, der noch immer innerhalb des Naturalismus sich halten kann aber dabei das der Empiristik entgegengesetzte Princip ergreift.

B. Rationalismus.

Geist und Entwicklungsstufen desselben.

Das Erkennen ist das Höchste, denn es faßt das Wesen der Dinge. Das Erkennende heißt die Vernunft; das erkennbare Wesen der Dinge das Vernünftige. Der Mensch besitzt die Vernunft als das Werkzeug der Erkenntniß des Wesens der Dinge: im Grunde genommen ist alles vernünftig. Die

Digitized by Google

Welt der Dinge ist verständlich aus dem Grunde ihres Wesens: dieß ist aber die Vernunft. So ist die Vernunft als das Wesen der Wesen gleichsam die Seele der Welt, welche der Mensch als Princip der Erkenntniß handhabt.

Wenn es ihm gelingt, alles was in der Vernunft liegt, ins Bewußtsein sich zu bringen, so besitzt er damit das innerliche Leben der Welt als wirkliche Erkenntniß. Das begriffene System der Vernunfterkenntniß macht ihn zum Herrn alles Seins und damit seines eignen Selbstes. Nun liegt in der Vernunft, in des Menschen Bewußtsein zu sein: darum ist das Selbstbewußtsein der Grund und Boden der sichern Erkenntniß, welche die Vernunft gewährt. Es ist der Mensch im Stande, mittels Einkehr in sein eignes Selbst das System jenes reinen und höchsten Wissens zu Stande zu bringen, das einmal erzeugt, weil es für alle Menschen gleich gilt, als objective Wahrheit alle höchsten Wünsche befriedigt und indem es jedem falschen Streben des Denkens oder Wollens ein Ende macht, das Ziel der Vollkommenheit bildet.

Die Erkenntniß aus dem Glauben, welcher dem Wissen vorangeht, ist dagegen eine untergeordnete Form des Wissens, gleichsam ein Vorspiel des Vernünftigen; eben dieß gilt von der sog. erfahrungsmäßigen, empirischen Erkenntniß, die mit dem Glauben zusammenhängt und von welcher der Glaube nur eine bestimmte Abart ist. Die Erfahrung, weil sie nie sichere und schwerlich allgemeine Erkenntniß gewährt, ist höchstens ein Hülfsmittel der Vernunfterkenntniß. Letztere ist durch sich selbst gewiß, während die Erfahrung und also auch der Glaube immer auf fremde Autorität, es sei der Sachen oder der Personen, sich stützt.

Dieß ist der Geist des Rationalismus. Einmal, weil die Vorstellungen der Dinge allgemeiner und bleibender, als die Dinge, kurz, von größerer objectiver Wahrheit zu sein scheinen, als diese; sodann, weil im menschlichen Wesen sich die Handlungen nach vorhergehenden Gedanken zu richten pflegen — deswegen glaubt er auch annehmen zu dürfen, daß der Welt

Digitized by Google

die Vernunft als Princip zu Grunde liege und ihr wahrhaftes Sein ausmache. Gesetzt, daß dieß wahr sei und wiederum, daß im Menschen die Vernunft herrsche und das Princip sei, so könnte man den auf diese Ansicht gegründeten Rationalismus die anthropomorphistische Weltanschauung nennen, weil sie, was für den Menschen gilt, für allgemeingültig hält.

Dieß kann aber auf zwei Arten geschehen. Entweder auf naive und gewissermaßen unbewußte Weise, im unmittelbaren Glauben an die Wahrheit des Princips; oder aber mit Reflexion und Bewußtsein. Die letztere Form wird die spätere sein, wie immer das reflectirende Denken der gläubigen Contemplation erst zu folgen pflegt; sie wird mehr Kraft und Tiefe, aber noch mehr Widerspruch in sich selbst besitzen.

Da die Vernunft in der That ein Ganzes ist und eine Welt für sich, so wird auch der Rationalismus, wenn gleich nur ein Theil der ganzen und vollen Wahrheit, doch eine in sich abgeschlossne Erscheinung zeigen, welche wie aus eigner Macht zum Leben und zum Untergange kommt. Es hat derselbe, wie alle menschlichen Dinge, eine Stufe des Wachsthums und der Blüthe, sodann eine Stufe der Abnahme und des Verfalles. Aber es bietet sich noch die andre Analogie dar, daß er in seiner Entwicklung den Gang der gesammten philosophischen Denkweise des Abendlandes abspiegelt. Wie in der griechischen Philosophie der maßgebende Gedanke das Seiende oder die Substanz war, unter den Neuern die Idee der Freiheit, so in der ersten Periode des Rationalismus die Vorstellung der Substanz, in der zweiten der Gedanke der Freiheit. In der alten Philosophie überwiegt überhaupt das Theoretische, in der neuern das Ethische, ebenso im Rationalismus. Dieß hängt mit dem obenerwähnten Umstande zusammen, daß jede geistige Richtung zunächst sich im unbefangnen Glauben an sich selbst bewegt, sodann aber mit Reflexion auch sich selbst zu prüfen anfängt, ihrer eignen Gränzen und Principien sich bewußt werdend. Es giebt also eine Periode des Dogmatismus, dann eine des Criticismus; welcher Gesichts-

Digitized by Google

punct der entscheidende ist, denn das Verhältniß von Sein und Freiheit oder von Erkennen und Handeln ist durch den Umschlag des Dogmatischen ins Critische in seiner Tiefe erfaßt worden. Wir unterscheiden daher einen theoretisch-dogmatischen und einen ethisch-critischen Rationalismus.

I. Theoretisch-dogmatischer Rationalismus.

Der Menschen Streben geht immer dahin, eine unerschütterliche Autorität als sichern Unterbau ihrer Erkenntniß und Handlungsweise zu finden: dieß Suchen macht ihre geistige Thätigkeit aus. So oft sie glauben, die letzte Autorität gefunden zu haben, ruht gleichsam die Geschichte, und es erheben sich die Schöpfungen des Friedens durch ein stilles Walten des zufriedenen Geschlechts. Aber nur selten wird den Menschen dieß Loos zu Theil: jenem Parcival gleich, der in ungestillter Sehnsucht dem nie erreichten höchsten Gute allerwege nachtrachtet, werden sie von dem Stachel des immer wachen Bewußtseins umher und immer weiter getrieben — des Bewußtseins, daß alles Erreichte noch viel Höheres zu wünschen und zu erreichen übrig lasse, wie der heilige Schmerz des Verlangens ihnen verkündigt. So finden wir in der christlichen Welt der germanischen und romanischen Völker im Gegensatz des Alterthums und des Orients innerliche Unruhe und Regsamkeit. Im früheren Mittelalter nun scheint das Christenthum in der Kirchenform, in der es jenen Nationen dargeboten ward, dem Abendlande als höchste Wahrheit genügt und seinen Geist gewissermaßen ausgefüllt zu haben; aber sei es, daß durch die den Orient eröffnenden Kreuzzüge neue Anschauungen emporkamen, oder sei es, daß die litterarische Hinterlassenschaft des Alterthums andern Meinungen den Weg zu bahnen anfing, oder aber, daß die alle göttliche und menschliche Ordnung überspringende Anmaßung der Hierarchie von der Kirche abwendig machte: — seit dem 13. Jahrhundert finden wir ein unruhiges Streben nach Emancipation,

Digitized by Google

das im 14ten und 15ten Jahrhundert immer mehr wächst und immer größere Umwälzungen in Staat, Kirche und Litteratur hervorbringt. Die Philosophie, anfangs nur als ein formelles Mittel zur Auffassung des kirchlichen Dogmas betrachtet, gewinnt dabei eine selbständigere Haltung. Sie wird zur Schiedsrichterin streitiger Partheimeinungen berufen und empfängt allmählig den Character einer natürlichen Theologie. Als solche hat sie nicht mehr zur Aufgabe, bloß die Begriffe oder Vorstellungen der kirchlichen Theologie auseinanderzusetzen, sondern ihr gilt vielmehr nun, zu entdecken, wieweit man „durch das natürliche Licht ohne das Licht der Gnade" im Speculiren gelangen könne. Die Beantwortung dieser Frage, ja, die Aufstellung derselben liegt schon auf dem Wege zum Rationalismus, denn sie setzt die Annahme einer wenigstens bis zu einem gewissen Grade selbständigen Kraft der Vernunft voraus.

Aber nicht an diese Frage, sondern an ein anderes Problem der mittelalterlichen Philosophie sollte sich die Entwicklung des modernen Rationalismus zunächst anschließen, an den Streit des Realismus und Nominalismus, der nunmehr zu schneller Entscheidung gefördert ward. Denn die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens, welche der im sechszehnten Jahrhundert durchgesetzten Glaubensfreiheit folgen mußte, begann schon im siebzehnten ihre Früchte zu tragen, so daß nicht nur auf dem gesammten Gebiete der Naturwissenschaften die glänzendsten Entdeckungen erfolgten, in der Geschichtsforschung und den Staatswissenschaften mit dem größten Eifer gearbeitet wurde, sondern auch die Philosophie, welche während des Mittelalters durch die Fesseln der kirchlichen Dogmatik eingeengt worden war, ein eigenthümliches Leben entfaltete, mit dem sie in verhältnißmäßig kurzer Zeit dasjenige erreichte, was damals wie vergeblich die Anstrengungen ganzer Jahrhunderte in Anspruch genommen hatte. Es galt also immer noch die alte Streitfrage zwischen dem Realismus und Nominalismus, ein Gegensatz, dem wir schon in der griechischen

Digitized by Google

Philosophie begegnen, der sich das ganze Mittelalter hindurch zieht, und welcher tief in der menschlichen Natur selbst begründet ist. Zeigt sich doch in der Litteratur wie im Leben immer wieder, daß wer sich genügen läßt an der bunten Fülle der wechselnden Erscheinungen, an der Unmittelbarkeit der sinnlichen Welt, leicht geneigt sein wird, das in Gedanken sich offenbarende Leben des Geistes dem materiellen Dasein hintenanzusetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geistige für unwirklich zu halten; während die sinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge absehend und das Wesen in der Tiefe suchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewisse und Erste betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die an und für sich seiende Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausschließlichen Herrschaft der Kirche des Mittelalters, die ihn zu verfolgen alle Ursache hatte, verhindert, sich seinen äußersten Consequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geschah, daß auch sein Gegensatz, der Realismus, es nicht zur vollsten Entfaltung seines innern Wesens brachte, am allerwenigsten aber ein wissenschaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerspruch beider, wenn auch nur annäherungsweise, eine Lösung gefunden hätte.

Als nun im siebzehnten Jahrhundert die Philosophie gleichsam neugeboren in die Welt trat und man mit tieferer Ahnung des Richtigen die bisherige Arbeit zu vergessen strebte, die auf kein genügendes Resultat geführt hatte, so galt doch vor Allem wieder die Frage: was denn eigentlich das Wirkliche sei, auf das sich unsre Erkenntniß zu richten habe. Die beiden möglichen Antworten, auf die schon Aristoteles hingedeutet hatte und von denen die eine den Nominalismus, die andre den Realismus wieder in sich schloß, erfolgten: Das Wirkliche und zu Erkennende, so erklärte Bacon, ist die sinnliche Welt, welche wir in ihrer Lebendigkeit Natur nennen: sie macht den Gegenstand, die eigentliche Materie unseres Forschens aus. Die Begriffe dagegen, welche wir bilden, die

Digitized by Google

Gesetze, welche wir aus wahrgenommenen und analysirten Thatsachen abstrahiren, ja, die gesammte Wissenschaft ist nichts um seiner selbst willen zu erstrebendes, sondern nur eine den Spielmarken vergleichbare Vermittlung des Verkehrs, welche es erleichtert, das Einzelne unter allgemeineren Gesichtspuncten festzuhalten und zur Benutzung im practischen Leben — worauf im Grunde alles ankommt — geschickt macht. Hier erblicken wir die Erneuerung des Nominalismus. Zwar war der große Bacon so weit entfernt, die weiteren Folgen der von ihm geltend gemachten Denkweise zu überblicken, daß er vielmehr noch an der Metaphysik als dem wissenschaftlichen Ideal festhält, zu dessen Erreichung die Experimente nur den mittelst der inductiven Methode zu verarbeitenden Stoff liefern sollen; aber diese Folgen kamen nichtsdestoweniger zum Vorschein. Wir haben sie kennen gelernt, und gefunden, daß sie je länger desto mehr dem Empirismus zuführten, bis endlich durch die gründlichste Skepsis alle höhere Wissenschaft vernichtet ward.

1. Des Cartes.

Auf dem Continent hatte dagegen jene Frage nach dem Gegenstande der Wissenschaft eine dem Realismus sich annähernde Beantwortung gefunden. Der Gesichtspunct, von dem Des Cartes dabei ausging, war der, sich der Sicherheit des Erkennens zu vergewissern, also dem Was der Erkenntniß das Wie derselben voranzusetzen. Ehe wir wissen, was der Gegenstand der Wissenschaft sei, müssen wir wissen, wie wir uns desselben auf eine unzweifelhafte Weise zu bemächtigen haben. Dieß geschieht nur durch das Selbstbewußtsein, welches als den ursprünglichsten, ersten und untrüglichsten Gedanken, das Ich oder das „Ich bin, weil ich denke", jedem sich ordentlich Besinnenden darbietet [1]). Im Selbstbewußtsein begründet schauen wir dann die ewigen Wahrheiten intuitiv an, die so einfach und allgemein sind, daß

1) Principia philosophiae I. §. 7.

Digitized by Google

keine Erfahrung auf sie führen könnte, wie z. B. die Sätze der Logik [1]); wir sind ferner im Stande, andres minder Allgemeine aus ihnen abzuleiten, das sich zwar auch sinnlich erkennen läßt, aber besser durch den Verstand genetisch gefunden wird [2]). Die Sinnlichkeit trägt nur den Character einer untergeordneten Helferin und ist als eine Gelegenheitsursache der wahren, intellectuellen Erkenntniß zu betrachten [3]). Nächst der Selbstgewißheit des als denkend seienden Ichs ist nun der Mittelpunct des auf intuitive Weise zu Erkennenden die Idee Gottes [4]). Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Gewißheit der Existenz ihres Gegenstandes unmittelbar mit sich führt. Gott ist, weil nicht zu sein, mit der Idee des vollkommensten Wesens, d. h. eben Gottes, streiten würde [5]). Mit dieser Einsicht glaubt Des Cartes einen sichern Boden der Erkenntniß gewonnen zu haben, und in der That ist der ontologische Beweis das maßgebende Moment einer noch heut zu Tage nicht zu Ende gebrachten wissenschaftlichen Entwicklung geworden. Freilich hatte ihn schon Anselm von Canterbury geltend gemacht, aber in ganz anderm Sinne. Seiner Philosophie wie der des früheren Mittelalters überhaupt kam es immer nur darauf an, die als wahr vorausgesetzte Kirchenlehre nun auch denkend zu begreifen, um damit alle geistigen Kräfte, nicht die des Glaubens allein, dem Dienste der Kirche zu Füßen legen zu können: die moderne Wissenschaft verschmähte jene Richtschnur eines vorschlagenden religiösen Glaubens und unternahm ihre Streifzüge ins Land der Wahrheit auf eigne Hand. Trägt daher Des Cartes einen großen Respect vor der Kirche zur Schau, spricht er die Unterscheidung der Erkenntniß aus Gnade (gratiâ) und aus natürlicher Erleuchtung

1) Regulae ad direct. ingenii III. p. 6. VI. p. 14. 15.
2) Ebend. VIII. p. 21.
3) Ebend. VIII. p. 23.
4) Meditat. Principia phil. I. §. 13.
5) Ebend. §. 14.

Digitized by Google

(lumine naturali) dem Augustinus noch getreulich nach, so ist nun grade das Characteristische bei ihm, daß er von ersterer abstrahiren, daß er sich nur mit letzterer befassen will. Das Denken fühlt sich stark genug und berufen, aus eigner Kraft ein System vernünftiger Erkenntniß zu Stande zu bringen. Geht aber der Gedanke erst so weit, abgesehen von der Offenbarung, für sich ein System ausbauen zu wollen, so wird er auch bald die Offenbarung für überflüssig halten; er wird dieselbe entweder ganz verwerfen oder nur als eine zeitweise geltende, einstweilige Veranstaltung ansehen, der das freie Bewußtsein entwachse. So führt uns Des Cartes an einen großen Wendepunct, denn hier ist der Ursprung jener Fragen, um welche sich der innerste Geisteskampf auch des gegenwärtigen Zeitalters dreht: Kann der Mensch durch die selbständige Kraft seiner natürlichen Gaben, wie die andern Geschöpfe, seine Bestimmung erfüllen, oder bedarf er dazu einer besondern durch die Menschwerdung Gottes veranstalteten Offenbarung, der er durch Gottes Gnade im Glauben theilhaftig wird? Ist eine solche Offenbarung überhaupt denkbar und wenn denkbar, wie muß sie gedacht werden?

In der That hat Des Cartes durch sein Abstrahiren vom Christenthum, wenn auch nur zunächst durch einstweiliges Abstrahiren im Denken, den Rationalismus als möglich gezeigt; man kann sogar sagen, daß er die Haupt- und Grundsätze desselben bereits ausspreche, wenn gleich er keineswegs die sich daraus ergebenden Consequenzen zieht. Die Vorstellung des intuitiven oder rein vernünftigen Denkens, die gar bald Wurzel faßte, steht überall bei ihm an der Spitze. Das höchste Gut, so lehrt er, ist die Erkenntniß der Wahrheit durch ihre ersten Gründe d. h. die Weisheit, zu der uns die Philosophie leitet. Die vollständige und angemessene Erkenntniß ist aber weder die des Glaubens noch der Erfahrung überhaupt, sondern der Vernunft schlechthin. Die sich selbst besitzende Vernunft ist im Stande, über Alles sichere und wahre Urtheile zu fällen; sie erkennt Gott durch sich und kommt durch

Digitized by Google

sich zur geistigen Liebe Gottes; ja, Des Cartes erhebt sich zu der Behauptung, daß alle verschiedenen Wissenschaften im Grunde genommen nur die eine, untheilbare Vernunft selbst seien, welche immer dieselbe bleibt, wenn sie auch verschiedenen Gegenständen sich zuwendet — also als das Princip und die wahre Substanz aller Erkenntniß betrachtet werden müsse.

2. Spinoza.

Diesen Standpunct, auf welchen Des Cartes nur hingewiesen hatte, nämlich die absolute Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit der Vernunft zu behaupten — nahm nun Spinoza kühnen Sinnes ein. Die Vernunft, lehrt er, besitzt an und für sich selbst die Mittel zur Wahrheit und hat daher an dem ihr eigenthümlichen und ursprünglichen Inhalt, welchen sie durch eigne Kraft mit Beihülfe der Sinnlichkeit (der Einbildungskraft) entwickelt, völlige Genüge. Was aber die Religion anbetrifft, so kann dieselbe, insofern sie wahr ist, eben nur rationell sein, d. h. zu jenem Inhalte der Vernunft stimmen, sich identisch verhalten. Als solche ist sie für den großen Haufen Gegenstand des Glaubens, da die Geisteskräfte der meisten Menschen nicht gebildet genug sind, sie wissend zu fassen, und ihnen also als Gehorsam gegen den Willen Gottes auferlegt werden muß, was die freie Vernunft sie auch lehren würde. Aber auf letztere kommt es doch an, und der Philosoph, welcher der Wissende ist, hat daher die positive Religion, soweit dieselbe vernünftig ist, als Eigenthum seiner Vernunft zu beanspruchen und gleichsam in sie aufzunehmen, wobei er zu ihrem Verständniß keiner andern Gnade bedarf, als des gesunden Menschenverstandes. Denn die vollkommenste Offenbarung Gottes geschieht in der Vernunft und durch dieselbe. Spinoza behauptet wirklich, den Inhalt der Religion in seine Philosophie aufgenommen zu haben; er hat dabei aber begreiflicherweise mit ihm die größten Veränderungen vorgenommen, indem er alles, was ihm nicht paßt, als irrationellen und menschlichen Zusatz verwirft. So spricht er von der höhern

Digitized by Google

Wahrheit des Christenthums, weil Gott sich in Jesu Christo, dem höchsten Propheten, durch die Vernunft, nicht durch äußere Zeichen und Wunder, offenbart habe: er nimmt das Christenthum nur als Lehre und Moral an und indem er vom strengen jüdischen Monotheismus aus die Menschwerdung Gottes in Abrede stellt, also die Christologie und alle sich daran schließenden Dogmen, die den Kern des orthodoxen Christenthums bilden, verwirft, reducirt er den Inhalt des letztern außer der Lehre von dem Einen Gott auf das Gebot der thätigen Bruderliebe, welches die unbefangene Vernunft auch aus sich durch freie Anerkennung als das Beste finde [1]). So übt bei Spinoza die Vernunft eine eigenmächtige Critik über Inhalt und Bedeutung der kirchlichen Dogmen. Es gilt nun die Beantwortung der Frage, woher sie das Recht dazu nehme oder welches, mit andern Worten, das durch sich selbst gewisse System vernünftiger Erkenntniß sei, worauf sie die Ansprüche ihrer höheren Stellung gründet.

Die von Des Cartes nachgewiesene Gewißheit des denkenden Selbstbewußtseins stellt zweierlei fest: 1. den formellen Satz, daß was wir auf ordentliche und angemessene, d. h. intuitive Weise erkennen, wahr sei; 2. daß wir die Idee eines vollkommensten Wesens in uns haben. Zwischen beiden Sätzen ist ein innrer Zusammenhang, denn man braucht nur dem Gedanken einer methodischen intuitiven Erkenntniß nachzugehen, um bei jener Idee eines vollkommensten Wesens als Grund alles wahren Wissens anlangen zu müssen [2]), so daß dieselbe

---

1) Spinoza befindet sich demnach durchaus auf dem deistischen Standpunct, dem es ja eigenthümlich ist, die Lehren der Sittlichkeit und der Gotteserkenntniß als durch die Natur den Menschen gegeben und zugänglich zu betrachten. — Die Belegstellen findet man in meinem Buch, „Des Cartes und Spinoza". Bonn, A. Marcus 1850. p. 171—178.

2) Tract. de Emend. Int. p. 424. p. 426. Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae, et quia non datur idea ideae nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit Methodus, quae

Digitized by Google

also in jeder Beziehung als der eigentliche Inhalt unseres Denkens zu betrachten sein wird.

Diesen Satz zu begründen und allseitig durchzuführen, ist die Aufgabe des Spinozismus, welche von Spinoza selbst im Allgemeinen folgendermaßen behandelt worden ist.

Daß Spinoza die sogenannte jüdische Philosophie gekannt habe, deren älteste Spuren auf persische Lehren zurückweisen und die seit der Zeit des römischen Kaiserthums an der Hand der griechischen Weisheit, sodann während des Mittelalters im Gefolge der arabischen Scholastik vorkommt, ist zwar unleugbar; aber ein großes Gewicht darauf zu legen, als ob er daraus für sein System viel gewonnen habe, ist wenigstens nach dem jetzigen Stande unserer Kenntniß jener Philosopheme durchaus unzulässig. Spinoza deutet kaum jemals an, daß er Vorbilder solcher Art, die ihm wohl bekannt waren, benutzt habe, auch sind seine Sätze nie von der Art, daß sie sich nicht entweder aus der Consequenz seines Princips oder aus den bekannten anderweitigen Quellen genügend ableiten ließen. Wenn er sich aber auch vom Talmudismus und der wüsten Religionsphilosophie der Rabbiner entfernte und die höhere Wahrheit der christlichen Moral anerkannte, so wurde er doch niemals dem Gotte seine Väter ungetreu. Aber da dieser Gott nicht mehr durch Zeichen und Wunder, durch heilige Gesandte und Propheten den Menschen seine Leitung angedeihen ließ, seitdem er sich in Jesu Christo, dem größten Propheten, durch die reine Vernunft geoffenbart hatte [1]), so mußte es Spinoza nunmehr als die

---

ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum; inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est: *perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit*, quomodo mens sit dirigenda.

1) Siehe pag. 172 meines Buches: Des Cartes und Spinoza u. s. w.

Digitized by Google

Aufgabe eines lebendigen, den Willen Gottes verehrenden Menschen erscheinen, Gott in der Vernunft darzustellen und zu erreichen. Dieß ist für ihn die Bedeutung der Philosophie. Wenn es ihm also darauf ankam, jene große Mission des Judenthums, die Verbreitung der Lehre von Einem Gott und vom Gehorsam gegen seinen Willen durch rationelle Auffassung und Darstellung eben dieser Lehre zu fördern, so bedurfte er dazu vor allen Dingen die grade geltenden, wissenschaftlichen Begriffe, aus denen er die Einkleidung seiner eignen Gedanken zu entnehmen hatte [1]).

Zu diesem Ende ergab er sich dem Studium der carteſischen Philosophie, welche gleich ihm von der äußern Tradition abgefallen war, sich durch Frische und Lebendigkeit empfahl und vor allen Dingen keine ihm und der Sache fremde Voraussetzungen mitzubringen schien, da sie mit einer ausdrücklichen Abstraction von allem Objectiven begann und nur das reine Selbstbewußtsein zu Grunde legte. Doch nahm er von dieser Philosophie außer der rationalistischen Grundanschauung eben nur soviel an, als er zur Darstellung seiner Idee dringend zu bedürfen schien: ja, sein Princip des strengen Monotheismus oder vielmehr der überall durchzuführenden Alleinslehre ward ihm sogar das Mittel ihrer Critik, wie sie uns in den Cogitata Metaphysica vorliegt [2]).

Den Begriff der Substanz, bis auf Kant das Grundproblem der Speculation, faßte Des Cartes ganz dogmatisch: „Substanz ist, was zu seinem Bestehen keines andern Dinges bedarf" [3]). Da ist das selbständige Bestehen, eben die Substantialität, schon vorausgesetzt. Dasselbe tritt auch deutlich im ontologischen Argument hervor: weil wir die Idee eines

---

1) Es war ihm Grundsatz, sich soviel als möglich der gewöhnlichen Rede und Denkweise anzubequemen. Tract. de Emend. Intell. p. 418.

2) Den Nachweis findet man in meinem oben angeführten Buche pag. 64—70.

3) Princip. Phil. I. §. 51.

Digitized by Google

allervollkommensten Wesens haben, muß es sein, da Sein eine Vollkommenheit ist. Obiger Definition gemäß gesteht Des Cartes zu, daß nur eine Substanz, nämlich Gott, gedacht werden könne, da dieser allein vollständig, selbständig sei; indessen wolle er sich erlauben, im weitern Sinne alles dasjenige Substanz zu nennen, was nur Gottes zu seinem Bestehen bedarf, — dasjenige, was er weiterhin als Dinge, seelische und materielle, bezeichnet. Spinoza geht nun wie gesagt im Allgemeinen auf den dogmatisch realistischen Standpunct Des Cartes' ein, ohne aber seine letztere Annahme gutzuheißen. Er hält sich vielmehr streng an den aufgestellten Begriff der Substanz. Nur das absolut-vollkommene Wesen ist selbständig, also ist es auch allein Substanz, und mehrere Substanzen kann es nicht geben. Denn wie wäre es denkbar, daß mehrere Wesen unabhängig von einander und zugleich selbständig miteinander bestehen könnten? Mehrzahl und wirkliche Selbständigkeit, wie letztere im Begriff der Substanz liegt, widersprechen sich. Also ist Substanz, als das selbständige, auch das einzige Wesen [1]). Finden sich ferner nun in unserm Bewußtsein noch andre Vorstellungen, als die Idee der Substanz, so werden wir, da nur die Eine Substanz das Wahrhaft-seiende ist, die diesen Vorstellungen entsprechenden Erscheinungen für Modi oder Erscheinungsweisen der Substanz ansehen müssen. Alle Selbständigkeit außer und neben dem göttlichen Wesen, der Substanz, ist eine bloß scheinbare, welche unserer unvollkommnen Vorstellungsweise entstammt: das Wesen aller sogenannten Dinge ist in Gott und Gott allein [2]).

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Lehre Pantheismus sei: ein Vorwurf, wie er freilich jeder Immanenzlehre gemacht zu werden pflegt. Allerdings setzt Spinoza die Welt, d. h. die Summe der endlichen Dinge, bei ihm der Modi, mit

1) Eth. I. prop. 2. 5. 8.

2) Eth. I. prop. 14—16. 26. Vergl. Pag. 97—99 meines angef. Buches.

Digitized by Google

Gott identisch, aber nicht so, daß er sagte: Gott ist die Welt oder der Welt — das wäre ein Herabziehen Gottes in die Endlichkeit, welche seinem Sinne schnurstracks zuwider ist [1]), sondern er sagt: die Welt ist Gott oder Gottes, d. h. Gott geht nicht in die Welt, sondern die Welt, der Inbegriff alles Endlichen, geht in Gott auf. Nicht Gottes Wesen besteht darin, Welt zu sein; sondern umgekehrt das wahre Wesen der Welt besteht darin, Gott oder göttlich zu sein. Ebensowenig also, als man den Satz A = B einfach umkehren und sagen kann, also B = A, darf man Spinoza der absoluten Gleichstellung des Gottesbegriffs mit dem der Welt, an welcher die Endlichkeit klebt, um deswillen zeihen, daß er der Welt als solcher alle Substanz abspricht und diese in Gott verlegt, das Substantielle der Welt Gott oder göttlich nennt. Mit ganz demselben Rechte könnte man den Evangelisten einer Herabsetzung des göttlichen Wesens beschuldigen, welcher sagt: der Logos ist Gott. Er sagt aber θεὸς nicht ὁ θεὸς; θεὸς ist allgemeiner als λόγος und Prädicat davon, d. h. Gott geht nicht in den Logos, sondern der Logos in Gott auf. So geht die Welt bei Spinoza in Gott, nicht Gott in die Welt über. Man hat richtiger diese Lehre als Akosmismus bezeichnet: Spinoza spricht der Welt als solcher ein selbständiges Wesen ab.

Zu jenem Vorwurf des Pantheismus bot aber Spinoza selbst die Veranlassung, wenn er nun weiter erklärte, daß der göttlichen Substanz Denken und Ausdehnung als Attribute beigelegt werden müßten, wobei man freilich nicht vergessen darf, daß Denken und Ausdehnung bei der Substanz in ganz anderm und höhern Sinne genommen werden sollen als gewöhn-

---

1) Eth. II. prop. 6. Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Also das Wesen des Göttlichen ist nicht dinglich, sondern das Wesen der Dinge göttlich — die Dinge als bloße Dinge sind gar nicht substantiell, sondern Erzeugnisse unserer Einbildung; essentia rerum ad Deum pertinet.

Digitized by Google

lich, und ferner ausdrücklich bemerkt wird, sie seien nur zwei von den unendlich vielen Attributen Gottes [1]). Um aber zu verstehen, wie Spinoza überhaupt dazu kam, diese Attributivbestimmung eintreten zu lassen, muß wieder auf Des Cartes zurückgegangen werden.

Des Cartes ging in seinem Realismus nicht so weit, das Denken als eine Affection der Materie zu fassen. War ihm die Ausdehnung das eigentliche Wesen der letzteren, so nahm er um des Denkens willen eine denkende Substanz, die Seele, an. Die Abstraction des Selbstbewußtseins von allem Objectiven, mit der er begann, verbürgte ihm die Selbständigkeit des Denkens und damit der denkenden Substanz; die Selbständigkeit des Materiellen zu leugnen maßte er sich nicht an. „Jeder Idee entspricht ein Ding, und das ist die Garantie der Wahrheit einer Idee, daß ihr ein Ding entspricht." Er blieb also bei einer mechanischen, von keinem höhern Princip abgeleiteten, sondern eben nur angenommenen Trennung von Idealem und Realem stehen — bei einem Dualismus, den sich der gemeine Verstand wohl gefallen läßt. Diese paralleliſirende Scheidung des Objectiven und Subjectiven, oder um eigentlich zu reden, der ausgedehnten und denkenden Substanz überkam Spinoza. Da er nur eine Substanz annahm, so war es natürlich, daß er ihr Ausdehnung und Denken als gemeinschaftliche Attribute verlieh, weil es für ihn nichts bloß Denkendes, nichts bloß Ausgedehntes geben kann, sondern Denken und Ausdehnung stets an dem Einen Seienden zusammen sind, zu dessen Bestimmung sie uns dienen müssen [2]).

---

1) Epist. 41. tom. I. p. 597. (edit. Paul.).

2) Schol. prop. 10. Eth. I: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur (wir stellen sie uns zwar als real getrennte vor, was eben ein Irrthum der imaginatio ist) hoc est unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere: id enim est de natura

Digitized by Google

Die Schwierigkeit des Monismus lag aber weiter darin, daß die einzelnen Dinge, welche Des Cartes für Substanzen, wenn auch zweiter Ordnung, erklärt hatte, von ihm zu Modis der Substanz gemacht, also ihrem Wesen nach umgedeutet worden waren; ein bedenkliches Auskunftsmittel, woran sich die critische Untersuchung der Hauptsätze Spinozas anknüpfen läßt.

Critik der Grundsätze Spinoza's.

Wenn Spinoza allem Endlichen als solchem jede Wirklichkeit in metaphysischem Sinne abspricht, so muß er doch in der Erkenntniß die Vorstellung des Endlichen gelten lassen und erklären, wie der Schein entsteht, nach dem wir endliche Dinge unsern Vorstellungen gemäß anzunehmen pflegen. Zu diesem Zweck unterscheidet er innerhalb des Denkens selbst eine wahre und angemessene (geistige, intuitive) von einer unangemessenen, sinnlichen, imaginativen Erkenntnißweise. Fragen wir also Spinoza, woher, wenn die absolute Substanz das Einzigseiende ist, kommt die Vorstellung des Endlichen? so antwortet er: sie ist das Resultat einer unangemessenen Imagination, welche ihr gegen die Idee der Substanz umzusetzen habt; also das Endliche ist nichts Anundfürsichseiendes, sondern nur Falsch-vorgestelltes. Fragen wir aber weiter, woher kommt denn diese falsche Vorstellung, die Imagination? Wie ist sie deinem Princip nach denkbar? so bekommen wir weiter keine Antwort.[1]) Spinoza bleibt hier bei der, von ihm angenommenen Thatsache ohne weitere Erklärung stehen und giebt uns nicht das Warum. Aber nicht nur in der Erkenntniß-

---

substantiae ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa, simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit etc.

1) Denn der Satz, quod sumus pars alicuius entis cogitantis (nämlich Gottes) cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt (de Emend. Int. p. 441) — ist keine Erklärung. Wie können Gottes Gedanken „ex parte tantum" unsere Seele ausmachen?

Digitized by Google

theorie verliert er an diesem Puncte den Causalnexus, die für ihn einzig rationelle Betrachtungsweise; auch metaphysisch genommen geht es mit diesem Problem nicht besser. Die Behauptung, daß die einzelnen Dinge nichts als Modi, d. h. Erscheinungsformen des Absoluten seien, kann er nicht anders, als durch die ganz allgemeine Erklärung begründen, daß die Substanz, als das unendliche göttliche Wesen, Unendliches auf unendliche Weise hervorbringen müsse. Nun hat er aber ausdrücklich gesagt, daß jede Determination Negation sei. Eine Hervorbringung ist jedoch ohne Determination nicht denkbar, und daher entweder der Gottheit Selbstnegation zuzuschreiben, — und diesem Gedanken steht Spinoza ganz fern — oder aber es ist völlig unverständlich, was „Modus" Gottes bedeuten solle.

Noch klarer wird die Unzulänglichkeit dieser Begriffe, wenn man erwägt, wie Spinoza die Causalitätskategorie handhabt. Hatte Des Cartes mit Bacon erklärt, daß die Finalbetrachtung in der Naturwissenschaft nichts helfen könne, (wobei beide an die theologisirende Erklärung der Naturphänomene denken, wonach z. B. das Erscheinen von Cometen, Krieg, Hungersnoth und Pest; Sonnenfinsternisse und schwere Gewitter den Zorn Gottes anzeigen), hatte Des Cartes darauf gedrungen, zu jeder Erscheinung immer den bestimmten Grund, die ratio sufficiens, zu suchen, so übertrug Spinoza auch diese Anschauung der verstandesmäßigen Naturbetrachtung auf seine Philosophie. Die Welt erscheint ihm demgemäß als eine ins Unendliche fort- und zurücklaufende Kette von Ursachen und Wirkungen; Gott selbst aber, von dem erst alle Ursachen fließen und der keine Wirkung ist, als das Selbstbewirkte und Ursprüngliche (causa sui). Er behauptet, daß wenn wir uns des Causalnexus der Dinge bemächtigt haben würden, welches er die rationelle Auffassung nennt, wir bei der reinen Idee Gottes angekommen sein würden; also lehrt er den strengsten Determinismus, der sich auch auf das Praktische erstreckt. Wir bilden uns wohl ein, frei zu sein; aber dieß ist nur,

Digitized by Google

weil wir uns unserer Handlungen zwar bewußt sind, jedoch nicht der Ursachen derselben. Fassen wir diese auf, so fällt der Schein der Freiheit hinweg, den nur der Mangel der Causalbetrachtung erzeugt hat. Und theoretisch: Wenn wir dasjenige an den Dingen aufsuchen, was das Allgemeine an ihnen ist und wodurch sie mit einander in Beziehung und Gemeinschaft stehen, so erkennen wir wahrhaft; das Besondere ist das Irrationale. Was heißt nun aber, fragen wir hier, der Satz: Gott ist die immanente Ursache der Dinge? Ich will damit ausdrücken, antwortet Spinoza, daß außer Gott nichts gedacht, eine Transcendenz Gottes und Geschiedenheit der Welt von ihm nicht behauptet werden darf. Aber, fahren wir fort, wie unterscheidest du die immanente Ursache eines Dinges von dem Dinge selbst? Ist das Ding ein Anderes gegen seine Ursache, so ists eben aus derselben hervorgetreten; ist die Ursache ihm immanent, so ist sie auch mit dem Dinge identisch. Zu letzterem allein kann und muß sich Spinoza bekennen. Also ist die Causalitätskategorie in Bezug auf das Verhältniß Gottes zur Welt überflüssig und unzulässig: was er die rationelle Betrachtung nennt, wird so unverständlich, als was er die imaginative heißt.

Man braucht nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um die innern Widersprüche des Systems mit sich selbst ganz aufzudecken. In dem Satze: „aus der Substanz muß Unendliches auf unendliche Weise folgen" haben wir den Begriff einer Hervorbringung oder Folge aus Gott abweisen müssen, aber nicht minder unhaltbar ist, daß die Substanz „Unendliches auf unendliche Weise" hervorgebracht haben solle. Die Meinung Spinoza's ist keineswegs, daß Gott ein ihm absolut Gleiches hervorgebracht habe, weil dadurch zwei Substanzen entstehen würden, was er als widersinnig verwirft; Unendliches kann daher nur Unendlich-vieles bedeuten, daher der Zusatz: auf unendliche Weise. Um das absolute Wesen der Substanz auch bei ihrem Produciren möglichst zu retten, setzt Spinoza den Begriff des Unendlichen Einen und Abso-

Digitized by Google

luten in den des Unendlich-mannigfaltigen, Unendlich-vielen um, da das Wort „unendlich" allerdings beide Bedeutungen hat, zwischen denen aber doch der größte Unterschied ist. Halten wir den reinen Begriff der Substanz in ihrer wahren Unendlichkeit fest, so hat die Unendlichkeit in der Modification — eine Art schlechter Unendlichkeit — durchaus keinen Sinn. Und was die Attribute betrifft, so erklärt zwar Spinoza ausdrücklich, daß jedes derselben Gottes Wesen auf eine bestimmte, jedoch unendliche Weise ausdrücke, aber ist nicht zwischen dem Bestimmtsein und dem Unendlichsein der größte Widerspruch? Wie kann das absolute Wesen auf bestimmte d. h. auf negative Weise ausgedrückt werden, die doch wieder keine bloß negative Weise ist? Wenn Gottes Denken und Ausdehnung ganz und gar etwas anderes sein sollen, als was wir sonst unter Ausdehnung und Denken verstehen, so verlieren diese Worte auch für uns allen Sinn, den wir sonst damit verbinden, und bedeuten gar nichts mehr. Mit einem Worte: die Attributbestimmung ist aus dem Princip ebensowenig begreiflich, als die Modification, ja sogar noch weniger, weil wir bei letzterer immer noch auf die Imagination als — freilich unersprießliches — Erklärungsmittel gewiesen werden, während Attribute, die das Wesen des Substantiellen bilden sollen, das an sich unendlich, d. h. absolut oder bestimmungslos ist, völlig unverständlich bleiben müssen.

Wenn man so, festhaltend an dem Begriff der unendlichen Substanz als Mittel der Critik, die Veranstaltungen zurückweisen muß, welche Spinoza macht, um damit das Grundproblem seiner Philosophie, die Reduction der Endlichkeit auf Gott, lösen zu können (wobei wir gewissermaßen nur dasjenige fortsetzen, was Spinoza gegen Des Cartes that, dessen geschaffne Substanzen er akosmistisch in Modi umsetzte) — wenn wir vom Princip aus von der Nothwendigkeit des reinen Akosmismus — der Akosmismus Spinoza's ist ein unreiner, unvollständiger — uns überführten, so kehren wir nun wie im Kreislauf zur Betrachtung dieses Princips

Digitized by Google

selbst zurück, in welchem die Quelle der erwogenen Widersprüche zu suchen sein wird. Woher kam es denn, daß Spinoza von Attributen und Modi Gottes sprechen, ihn zur Ursache, wenn auch nur zur immanenten Ursache machen oder vielmehr nicht machen konnte? Daher, daß er ihn zur Substanz erklärte. Man wird vielleicht einwenden, er sei nicht bei dieser Definition stehen geblieben, er habe Gott, da er ihm einen unendlichen Verstand und intellectuelle Liebe beilegt, zum Geiste erhoben, aber so wenig dieß geleugnet werden kann und obschon Spinoza's erste Schrift, der bekannte tractatus theologico-politicus, sogar ganz auf dieser Grundlage ruht, so wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß dieß den Grundcharacter seiner Metaphysik nichts angeht, daß Gottes Wesen geistig zu fassen, eine von ihm erst nach der Hand gesetzte Bestimmung ist, und der eigentliche Gesichtspunct immer bleibt: Gott ist das Seiende. Vollends der Gedanke einer selbständigen Persönlichkeit Gottes ist dem Spinoza vollkommen fremd; wie ausdrücklich und strenge weist der Anhang des ersten Theils der Ethik jede Analogie der menschlichen Natur mit Gott zurück! Also Gott ist ihm Substanz, ein Ding oder vielmehr das Ding. Grade nun in diesem Satze ist der Grundfehler des ganzen Systems zu suchen. Spinoza hat ausdrücklich erklärt, daß jede Determination Negirung sei; er darf daher consequenterweise dem Absoluten eine Bestimmung, auch die allerabstracteste, das Sein, nicht beilegen, weil er ihm sonst den Character der reinen Unendlichkeit raubt. So wie er Gott definirt hat, fällt er unausbleiblich in Folge dieses πρῶτον ψεῦδος den ungeheuersten Widersprüchen anheim, die je weiter vom Princip desto klaffender werden und in der Ethik am entschiedensten und handgreiflichsten zu Tage kommen.

In der Ethik nimmt Spinoza einen dem Stoicismus ganz analogen Standpunct ein. Hat er sich, wie die Stoiker, für den Fatalismus erklärt, so rettet er sich doch, wie sie, die höhere Anschauung durch die Annahme einer Vorsehung,

Digitized by Google

die er als die intellectuelle Liebe Gottes bezeichnet; er setzt, wie sie, die aller Selbstheit entkleidete Vernunft als sittliches Princip, in der Tugend und Stärke zu allem Guten liege. Daher ist diese Ethik, wie die der Stoiker, in ihrem negativen Theile vortrefflich. Die Nichtigkeit im Spiel und Treiben irdischer Affecte und Leidenschaften, und wiederum der sichere Frieden, das stille Glück des selbstbewußten und selbstgenügsamen Innern werden mit der größten Klarheit und Schärfe dargethan: aber da aus der Consequenz des Fatalismus alle Freiheit der Willkür geleugnet werden muß, so fehlt jede positive Begründung des eigentlich sittlichen Elements. Spinoza bemerkt gar nicht den ungeheuren Widerspruch zwischen seinem fatalistischen Grundprinzip und dem Begriff sittlichen Handelns überhaupt: gezwungen, das durch das Pflichtgefühl dem Menschen auferlegte Sollen für identisch zu erklären mit seinem natürlichen Können, bleibt er bei einem bloßen Mechanismus des Thuns stehen, welcher noch dazu völlig unbegreiflich ist, weil man gar nicht versteht, wie die Affecte, welche er für das Moment der Ohnmacht und des Leidens erklärt, gegen die Vernunft, das allein Kräftige, irgend welchen Widerstand im Kampfe zu leisten vermögen. Man muß von dieser Ethik dasselbe sagen, was von der stoischen gilt: sie sei hervorgegangen aus dem tiefen sittlichen Streben ihres Urhebers gegen die Consequenz seines Systems, welches eigentlich jede Ethik unmöglich macht; sie lege Zeugniß ab zugleich von der Unverwüstlichkeit des sittlichen Bewußtseins auch im Fatalisten, wie von der Unzulänglichkeit des von Spinoza aufgestellten allgemeinen Princips.

Wie wird sich dasselbe nun auf den einfachsten Ausdruck bringen lassen? Vorher wurde gesagt, der Grundfehler bestehe darin, daß Gott definirt werde und von dieser Definition aus alles abgeleitet werden solle. Spinoza glaubt dieß thun zu müssen, weil er nach Des Cartes' Vorgange der Ueberzeugung ist, Gott nicht bloß erkennen, nicht bloß denken, sondern begreifen zu können: die Idee Gottes ist der reine

Digitized by Google

Gegenstand der sie auf angemessene Weise fassenden Vernunft und bildet daher nicht das Problem, sondern das bestimmende Princip dieser Philosophie. Grade darin hat man den eigentlichen Geist des Spinozismus zu erblicken. Nicht darin, daß Gott sich modificirt, daß er Attribute hat, sondern daß er überhaupt primo loco definirt, und, woraus jenes alles fließt, zum Constitutivprincip einer synthetisch-fortschreitenden Wissenschaft gemacht wird, welche nicht etwa, wie bei den Scholastikern, die Reproduction eines geoffenbarten Glaubens, sondern das Resultat des selbständigen, wenn gleich nothwendigen Denkens sein soll.

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch D. Hume.

Nachdem es einige Zeit gedauert hatte, ehe man von dem Schrecken über den „Pantheismus" oder „Atheismus" Spinoza's zu sich kam und das Unwesentliche seines Systems von der Grundanschauung zu sondern vermochte, fand die letztere in immer steigendem Maße Anklang und Verbreitung. Der Gedanke einer reinen, durch keine fremde Voraussetzung getrübten Vernunftwissenschaft wird immer das anziehendste Ideal menschlicher Geistesthätigkeit bleiben: Spinoza schien zu dessen Erreichung den graden Weg zu zeigen, welchen Des Cartes nach dem ersten heldenmüthigen Schritte wieder verlassen hatte. Mochte man auch Anstoß nehmen an so manchen Annahmen des Philosophen im Einzelnen, der Consequenzen wegen, die sich daraus ergaben; im Ganzen übte er doch einen so mächtigen Einfluß, daß die Geschichte der Philosophie eine Reihe von Versuchen aufzuweisen hat, seinen Grundgedanken nach verbessertem oder doch verändertem Plane immer wieder von neuem durchzuführen.

Digitized by Google

Die wesentliche Umgestaltung aber, welche der Rationalismus in der folgenden Periode zeigt, wird dem Angriff D. Hume's verdankt, welcher das ganze „Gebäude des Dogmatismus" umwarf und zu gänzlich verändertem Wiederaufbau des rationalistischen Systems Veranlassung gab.

Spinoza hatte wie die gesammte Verstandesmetaphysik seit Aristoteles folgendermaßen argumentirt: die Wissenschaft hat das Nothwendige in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge der Dinge nachzuweisen, denn die Nothwendigkeit ist die Form des Vernünftigen. Was nicht nach der Nothwendigkeit erkannt ist, ist gar nicht erkannt. Also mittelst des Causalnexus das Thatsächliche ins Nothwendige zu verwandeln, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

Dagegen läßt sich Hume folgendermaßen vernehmen: Es ist gar nicht wahr, daß mittelst des Causalnexus das Wirkliche oder Thatsächliche zum Nothwendigen gemacht werden könne. Dieß sieht man ein, wenn man nur recht ins Auge faßt, was eigentlich der Causalnexus seinem Wesen nach ist. Dann erkennt man, wie unfähig unser Verstand sei, eine Wissenschaft der Metaphysik zu Stande zu bringen.

Alle Gegenstände des Denkens und der Untersuchung, sagt Hume[1]), lassen sich in zwei Klassen theilen, nämlich: in Verhältnißbegriffe (Relations of Ideas) und Thatsachen (Matters of Fact). Zur ersten Klasse gehören Geometrie, Algebra und Arithmetik, und überhaupt alle Urtheile, die auf intuitive oder demonstrative Weise feststehen. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei den Quadraten der beiden Katheten, ist ein Satz, welcher ein Verhältniß der Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf die Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art lassen sich durch die bloße Thätigkeit des Denkens entdecken, und sind gänzlich unabhängig von dem, was in der Welt wirklich ist. Gäbe es auch nie einen Kreis oder

1) Inquiry concerning human understanding Sect. IV.

Digitized by Google

ein Dreieck in der Natur, so würden doch die von Euclid bewiesenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.

Thatsachen dagegen, der andre Gegenstand menschlichen Denkens, sind nicht in derselben Weise festzustellen. Sofern sie nicht auf dem Zeugniß der Sinne oder dem auf vorhergegangene Sensation fußenden Gedächtniß beruhen, gründen sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Nur mittelst der Causalität verstehen wir die Wirklichkeit. Wollen wir daher ausmachen, wie groß die Evidenz unseres wirklichen Wissens — sofern es nicht mathematisch ist — sei, so müssen wir die Causalität untersuchen.

Da finden wir nun, daß unsre Erkenntniß dieser Causalitätsbeziehung keineswegs eine aprioriſche, in unserm Denken als solchem begründete ist, sondern daß, was wir Ursache und Wirkung nennen, immer nur durch Erfahrung uns bekannt wird. Dieß sehen wir am besten ein, wenn wir uns denken, es biete sich uns ein neues, ein in jeder Beziehung neues Object dar. Da tritt die Causalitätsbeziehung nicht ein — da ists mit unserm Verstande am Ende. Bei oft gesehenen und gewohnten Dingen tritt sie dagegen ein. — Warum? Eben weil wir diese schon oft als in gewissen bestimmten und stetigen Beziehungen zu andern Dingen stehend erkannt haben — daher sprechen wir vom Verhältniß der Ursache und Wirkung bei ihnen. Werden wir also bei einem Gegenstande gefragt, was ist seine Ursache, was ist seine Wirkung? so müssen wir, um diese Frage zu beantworten, in unsre Erfahrung zurückgreifen, ob wir ihn schon in solchen stetigen Beziehungen mit andern Dingen stehend erkannt haben. Ist der Gegenstand nicht solchergestalt erfahrungsmäßig bekannt, so können wir gar keine oder nur eine ganz willkürliche Antwort geben, denn unser Denken als solches kann unmöglich die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache finden, es mag noch so genau danach suchen. Nämlich jede Wirkung ist etwas von ihrer Ursache gänzlich Getrenntes, das in ihr

Digitized by Google

gar nicht angetroffen werden kann. Und wie die erste Einbildung und Erfindung einer besondern Wirkung in allen Naturdingen, so lange wir nicht die Erfahrung zu Rathe ziehen, willkürlich ist, so ist auch das vorausgesetzte Band zwischen Ursache und Wirkung, welches beide zusammenhalten soll, willkürlich. Alle unsere aprioristischen Raisonnements sind nicht im Stande, uns einen Grund anzuzeigen, in irgend einer Ursache die eine Wirkung einer andern vorzuziehen. Mit einem Wort: jede Wirkung ist etwas von ihrer Ursache bestimmt Verschiedenes und konnte daher in der Ursache an sich nicht entdeckt werden. Es wäre daher ein eitles Vorgeben, irgend eine Thatsache als Wirkung bestimmen zu wollen, ohne den Beistand der Erfahrung und Beobachtung.

Wir müssen also bekennen, daß die äußerste Leistung der menschlichen Vernunft ist, die Gesetze, von welchen die Erscheinungen hervorgerufen werden, zu vereinfachen und die vielen besondern Wirkungen auf wenige allgemeine Ursachen zurückzubringen, welches mittelst Analogie, Erfahrung und Beobachtung geschieht. Was wiederum die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen betrifft, so ist es vergeblich, sie entdecken zu wollen, weil sie sich aller unserer Erfahrung entziehen. Auf die Erfahrung allein begründet sich unser ganzes Raisonnement, gründen sich alle unsere Schlüsse aus Causalität, auch in denjenigen Wissenschaften, welche die Mathematik zu Hülfe nehmen, um fortzuschreiten; denn auch sie müssen Voraussetzungen machen, die nicht mathematisch bewiesen werden können, sondern durch Abstraction aus der Beobachtung und Erfahrung genommen sind.

Hatten wir also gefragt: was ist das Wesen unseren Raisonnements in Bezug auf Thatsachen? so ist die Antwort gewesen: die Beziehung von Ursache und Wirkung. War dann die Frage gewesen: was ist die Begründung alles Raisonnements in Bezug auf dieß Causalitätsverhältniß, d. h. wie kommen wir dazu, die Dinge diesem Verhältnisse gemäß zu denken? so lautete darauf die Antwort: Erfahrung ist der.

Digitized by Google

Grund davon. Nunmehr wäre zu fragen: worauf gründet sich denn die Erfahrung?

Darauf giebt es keine bestimmte, es giebt darauf nur eine negative Antwort: Selbst wenn wir Erfahrung von dem Verhältniß, das wir Ursache und Wirkung nennen, gewonnen haben, sind unsere auf diese Erfahrung gestützten Raisonnements nicht verstandesmäßig oder aprioriſch.

Um dieß einzusehen, muß man zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheiden. Unsere Erfahrungen, die sich auf die Vergangenheit beziehen, geben allerdings directe und bestimmte Erkenntniß — in Bezug auf die Objecte nämlich, die sie betrafen, und auf die Zeit, in der sie gemacht wurden. Sie sind sozusagen geschichtlicher Art. Aber die Hauptfrage ist nach der Verbindung, in der gemachte Erfahrungen mit der Zukunft stehen. Wie läßt sich gemachte Erfahrung auf das Zukünftige anwenden? Es ist ein großer Unterschied zu sagen: ich habe gefunden, daß solch' eine Ursache immer mit solch' einer Wirkung begleitet gewesen ist, und: ich sehe voraus, daß andere ähnliche Gegenstände von ähnlichen Wirkungen begleitet sein werden. Wir vermischen allerdings beide wohl zu unterscheidende Vorstellungen immerfort mit einander und gehen unvermerkt von der einen zur andern über — aber geschieht dieß durch eine Verstandesoperation? Gewiß nicht; apriori und intuitiv sehen wir die vorausgesetzte Verbindung des Vergangenen und des ihm folgenden Zukünftigen nicht ein. Wir machen diesen Uebergang, aber wir wissen apriori durchaus keinen Grund dafür, wir müssen das Unverstandesmäßige unseres Verfahrens dabei zugeben. Das Princip aller experimentellen Schlüsse ist: Von Ursachen, die einander ähnlich scheinen, erwarten wir ähnliche Wirkungen. Wenn dieses Gesetz durch die Vernunft feststände, so müßte es beim ersten Beispiel vollkommen so gut sich anwenden lassen, als bei späteren, nach einer Reihe von Erfahrungen. Aber das ist nicht der Fall; erst nach vielen ähnlichen Erfahrungen über dieselbe Sache wagen wir über einen Zu-

Digitized by Google

sammenhang der Causalität in Bezug auf sie zu urtheilen. An dieser Stelle ist es also, wo der Skepticismus entspringt und der Dogmatismus seine Endschaft erreicht. Der Skeptiker leugnet nicht die Macht des Verstandes; er bekennt vielmehr mit dem Dogmatiker, daß wir mit Nothwendigkeit an das gebunden sind, was die Vernunft intuitiv oder demonstrativ lehrt; aber er läßt sich nicht einreden, da eine rationelle Verbindung zu sehen, wo keine ist. Unser Verstand hat in der That mit diesem Uebergange von gemachten Erfahrungen zur Zukunft nichts zu thun; wir handeln bei diesem Uebergang weder intuitiv noch demonstrativ verstandesmäßig, wir handeln ohne den Verstand.

Was ist denn aber dasjenige Moment, welches hier den Uebergang macht, wenn der Verstand ihn nicht macht? Hume antwortet: die Gewohnheit, welche somit die große Führerin der menschlichen Denkweise wird. Aller Glaube an Thatsachen also, alle Ueberzeugung wirklichen Daseins leitet sich allein ab von einem unsern Sinnen und unserm Gedächtniß gegenwärtigen Object und einer auf Gewohnheit beruhenden Verbindung zwischen diesem und irgend einem andern Object. Oder mit andern Worten: Die Thätigkeit unseres Denkens in Bezug auf Thatsachen, deren Ursachen und Folgen, beruht auf einem natürlichen Instinct, den kein Raisonnement und kein Proceß des Denkens hervorzurufen oder auch zu hintertreiben im Stande ist. Also ein Glaube, ein instinctmäßiger Glaube allein ist es, nicht aber der Verstand, welcher unsre Erkenntniß der Wirklichkeit vermittelt. [1])

Obgleich von einem andern Standpunkte herkommend, dem des Empirismus, erhebt sich Hume doch, wie man sieht, zu einer furchtbaren Gegnerschaft wider den dogmati-

1) Alles Bisherige ist den fünf ersten Sectionen des Inquiry concerning human understanding ausführlich und klar entwickelt.

Digitized by Google

schen Rationalismus, indem er den Lebensnerv desselben angreift und durchschneidet. Hatte Spinoza das Wesen der Philosophie darein gesetzt, von der sinnlichen Erkenntniß zur absoluten, d. h. zur Anschauung Gottes überzuführen, um wieder absteigend, ihn als das alleinige Princip der Endlichkeit begreifen und darstellen zu können, so weist Hume die Unmöglichkeit nach, diesen Uebergang auf rationellem Wege zu veranstalten. Nicht nur die unmittelbare Auffassung der Wirklichkeit durch die Sinne, so lautet sein Einwurf, sondern auch die Zusammenstellung und Vereinfachung unserer Erkenntniß zu allgemeinen Gesetzen und Principien ist ein auf die Macht der Gewohnheit sich stützender Glaube, der allein von der Erfahrung getragen, ohne alle Mitwirkung des Verstandes zu Stande kommt. Es ist also nicht wahr, daß wir Gott desto mehr erkennen, je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen — Gott ist gar nicht erkennbar, und die Philosophie ist eben nur die Anerkennung und das Sichbewußtwerden der uns auferlegten Schranken, innerhalb deren wir in völliger Unwissenheit über die wirklichen Ursachen gehalten werden, die zu begreifen uns alle Mittel versagt sind. Vernunft ist also nach Hume sowenig Princip einer Wissenschaft, daß sie vielmehr das Princip des Nichtwissens genannt werden muß. Unser Wissen geht eben nur so weit, als unsere von der Vernunft ganz unabhängige Erfahrung.

Grade der Umstand nun, daß Hume vom Empirismus ausgegangen war, machte, daß seiner Beweisführung gegen den Rationalismus etwas anklebte, das ihr die volle Wahrheit raubte. Hume hatte unleugbar Recht, wenn er sagte: die Erkenntniß der Wirklichkeit ist von der Erfahrung abhängig, also, wenn wir die Causalitätsbeziehung auf die Wirklichkeit anwenden, kommen wir immer nicht weiter, als unsere Erfahrung uns führt; aber hatte er deswegen ein Recht, die Vorstellung der Causalität selbst als der Erfahrung entstammend anzunehmen? Wenn wir den Gedanken dieses Verhältnisses auch wirklich immer nur dann anzuwenden

Digitized by Google

wagen, wenn uns das Gewohntsein bestimmter Erscheinungen dazu veranlaßt, ist damit denn bewiesen, daß dieser Gedanke selbst nur eine angenommene Gewohnheit sei? Ferner: wenn in der Mathematik, wo wir, wie Hume selbst zugiebt, mit Nothwendigkeit schließen, eine rationelle und also aprioriſche Verbindung herrscht, — sollte da nicht zwiſchen beiden Arten der Verknüpfung, der in der Mathematik und der in der Betrachtung der Wirklichkeit, eine Analogie herrſchen, welche die Einheit der Vernunft verbürgt?

Alle dieſe Fragen warf Kant auf und beantwortete ſie in einer Weiſe, welche der von Hume angeſtellten Betrachtung alle Gerechtigkeit widerfahren ließ, ohne das Falſche derſelben mit in den Kauf zu nehmen. Er ward dadurch Gründer einer philoſophiſchen Theorie, welche zugleich dem Empirismus ſein Ziel ſetzte und dem Rationalismus ſeine nothwendige Begränzung anwies — der letztere erſcheint bei ihm auf der Höhe ſeines durch Critik vermittelten Selbſtbewußtſeins und hat ſich im Kantiſchen Syſtem erſt ſelbſt begriffen.

III. Ethiſch-critiſcher Rationalismus.

Kant.

Grundſätze der kantiſchen Philoſophie.

Kant erzählt uns, daß die Skepſis Hume's auf ihn den tiefſten Eindruck gemacht und zuerſt ſeinen dogmatiſchen Schlummer unterbrochen habe.[1]) Gleichwohl blieb er weit davon entfernt, den Folgerungen Hume's unbedingt Beifall zu geben: er ſah wohl, daß der Plan einer aprioriſchen Wiſſenſchaft im Sinne des theoretiſchen Dogmatismus, wie ihn Wolff und deſſen Schüler vertreten hatten, aufgegeben

1) Vorrede zu den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik.

Digitized by Google

werden müsse, aber darum ließ er ihn doch nicht überhaupt fallen. Hatte doch Hume selbst das Vorhandensein reiner Vernunfterkenntniß in der Mathematik zugegeben und finden sich doch außer der Mathematik noch andre auf aprioriſchem Denken beruhende wiſſenſchaftliche Sätze vor, welche die reine Naturwiſſenſchaft ausmachen und als ſolche allem erfahrungsmäßigen Wiſſen zu Grunde liegen. Dieſe Thatſache des Vorhandenſeins von ſynthetiſchen Urtheilen apriori muß erklärt, d. h. die Möglichkeit gezeigt werden, wie man vor und außerhalb aller Erfahrung Urtheile fällen könne, deren Prädikat nicht etwa das im Subject Enthaltene erläuternd wiederholt, ſondern ſeinem Begriffe nach erklärt und erweitert, wie dieß in den Urtheilen der Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft der Fall iſt.

Wenn Hume behauptet, daß Erfahrung und Gewohnheit den Cauſalnexus zwiſchen den Dingen anzunehmen veranlaſſe, ſo findet Kant darin ſoviel Wahres als Falſches. Der Satz „jedes Ding hat ſeine Urſache" kann ſchon um ſeiner ganz allgemeinen Gültigkeit willen nicht durch die bloße Gewohnheit uns beigebracht ſein, ſondern ſteht apriori, vor aller Gewohnheit, objectiv feſt, ſo ſehr es auch erſt erfahrungsmäßiger Erkenntniß bedarf, um ihn in der Wirklichkeit anzuwenden. Hume, der letzteres wohl einſah, glaubte eben deswegen ſoweit gehen zu dürfen, den Gedanken der Cauſalität ſelbſt auch aus der Erfahrung abzuleiten, wobei er aber das größte Unrecht beging, da vielmehr dieſer Begriff der Cauſalität allererſt die Erfahrung möglich macht. Die Sache verhält ſich demnach ſo. Unſere Vernunft hat gewiſſe Formen der Anſchauung und des Denkens, die ihr apriori innewohnen. Dieſe braucht ſie, um die wirkliche Erkenntniß zu Stande zu bringen, deren Stoff zwar von den Dingen an ſich ausgeht, deren Form aber eben aprioriſch ſein muß, um jenen Stoff gewiſſermaßen zu aſſimiliren und für uns möglich zu machen. Jede wirkliche Erkenntniß enthält daher zwei Elemente: ein formelles vernünftiges und ein ſtofflich-erfahrungsmäßiges

Digitized by Google

Die Causalität ist eine solche aprioriſche Form, deren es neben ihr mehrere giebt.

Da ist es, wo der Gedanke einer Critik der reinen Vernunft erhellt: nämlich diejenigen aprioriſchen Elemente ausſcheidend nachzuweiſen, welche alle Erkenntniß und Erfahrung erſt ermöglichen und begründen. Das Syſtem dieſer aprioriſchen Formen wird dann den Inhalt der Vernunftwiſſenſchaft oder Philoſophie bilden, welche auf dieſe Weiſe davor geſichert iſt, einerſeits in die Schwärmerei des Dogmatismus zu fallen, welcher die unendliche Fülle des nur erfahrungsmäßig zu Erkennenden als Eigenthum der ſelbſtthätigen Vernunft beanſprucht, andererſeits mit dem Skepticismus daran zu verzweifeln, irgend welche aprioriſche Begriffe zum Inhalt zu haben.

Kants wahrhaft heroiſcher Gedanke, in die Tiefe der Vernunft — gleichſam zur Wurzel des Denkens — prüfend hinabzuſteigen, da das Innere der uns umgebenden Natur dem Menſchen auf immer verſchloſſen bleibt, ſoll endlich den mittelalterlichen Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus zum Austrag bringen und die Frage nach den angeborenen Ideen entſcheiden, welche das ſiebzehnte Jahrhundert ſo lebhaft beſchäftigt hatte. Empirismus und Rationalismus hören auf, Gegenſätze zu ſein. Es giebt angeborene Ideen, aber dieſe ſind formell. Sie dienen der Erfahrung, aber ſtammen nicht aus der Erfahrung. Die Erfahrung allein giebt ſo wenig wirkliche Erkenntniß, als die Vernunft allein; es kommt auf eine Syntheſe des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen an, damit überhaupt erkannt werde.

Demgemäß denkt ſich Kant das erkennende Ich mit zwei Grundvermögen ausgeſtattet: der Receptivität oder Sinnlichkeit und der Spontaneität oder dem Verſtande.[1]) Erſtere

1) Zu denen noch die Apperception kommt. In der erſten Ausgabe der Critik der reinen Vernunft II. Thl. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptſt. 1. Abſchn. (p. 125 der Hartenſteinſchen Ausgabe) iſt das Verhältniß ſo dargeſtellt:

Digitized by Google

geht mit den transcendentalen (d. h. der Erfahrung apriorisch voranliegenden) Formen des Raums und der Zeit zu Werke, wovon jener den äußern, diese den innern Sinn beherrscht; der Verstand dagegen besitzt Kategorien oder aprioriſche Urtheilsformen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität[1]), denen alle Erkenntniß sich unterordnen muß, um gedacht zu werden. Aber die Vernunft hat außerdem noch — und darauf kommt es der Metaphysik eigentlich an — gewisse Ideen, welche zu den drei Arten des Schließens in analogem Verhältnisse stehen, wie die Verstandeskategorien zu den verschiedenen Möglichkeiten des Urtheilens. Es sind das die Ideen: Seele, Welt, Gott, welche, wie ihre Betrachtung unmittelbar lehrt, über alle überhaupt mögliche Erfahrung hinausgehen und nicht, wie jene Sinnlichkeits- und Verstandesformen, auf irgend welche mögliche Erfahrung Anwendung finden. Sie scheinen die Einheit in unserm Erkenntnißvermögen zu durchbrechen, indem sie der Vernunft als bestimmte Objecte erscheinen und doch niemals wirkliche Objecte der Erkenntniß sein können. Was ist mit ihnen anzufangen? Kant antwortet: Die reine Vernunft fordert Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zusammenhange

---

Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüthes abgeleitet werden können, nämlich: Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen apriori durch den Sinn, 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben außer dem empirischen Gebrauche noch einen transcendentalen, der lediglich auf die Form geht und apriori möglich ist.

1) Kategorien der Quantität: Allheit, Vielheit, Einheit; der Qualität: Affirmation, Negation, Limitation; der Relation: Substantialität, Causalität, Gemeinschaft (Wechselwirkung); der Modalität: Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Zufälligkeit. Letztere beide Klassen der dynamischen Kat. haben Correlate. Critik d. r. Vernunft II, 1. 1, 3. Abschn. §. 10 u. 11.

Digitized by Google

der Erfahrung. Diese Vollständigkeit kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl aber, um sich jene zu erreichende Vollständigkeit der Principien bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntniß eines Objects, dessen Erkenntniß in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist — welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniß der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe als möglich zu bringen.[1])

Es dienen also die transcendentalen Ideen dazu, nicht allein uns die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs, sondern auch die Art zu zeigen, wie derselbe zu bestimmen sei. Die Vernunft findet keine befriedigende Erkenntniß in der Sinnenwelt, und ist doch zur wirklichen Erkenntniß auf diese angewiesen: die transcendentalen Ideen zeigen ihr eben, daß sie darüber hinausstreben müsse — aus der Welt der bloßen Erscheinungen in eine rein gedachte Welt von Dingen an sich. Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, die Seele, eine Verstandeswelt und ein höchstes Wesen, lauter Noumena, denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Gleichwohl kann die Natur dieser Ver-

---

1) Prolegomena z. j. k. Metaphysik §. 43 am Schluß. Vgl. Critik d. reinen Vernunft II. Thl. II. Abth. 1. Buch 2. Abschn.: Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsre reinen Vernunftbegriffe transcendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transcendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre.

Digitized by Google

standeswesen nicht bestimmt, gleichsam vollständig ausgefüllt, von uns gedacht werden; wir denken das empirisch Erkannte nur in sie hinein, und so dienen sie denn eben nur zur Grenzbestimmung; sie sollen, mit Göthe zu reden, uns das Unbegreifliche begreiflich machen. Sie haben dabei aber nicht einen constitutiven, sondern nur regulativen Gebrauch; sie sollen Einheit und Zusammenhang in unser Erkennen bringen, aber erlauben nicht, positive Ableitungen aus ihnen vorzunehmen. „Wenn ich alle transcendentale Ideen betrachte — so schließt Kant seine Auseinandersetzung — deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding, was Metaphysik heißt, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich geöffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, uns mit diesen speculativ zu beschäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können) sondern damit practische Principien, die, ohne einen solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf. Es dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen." [1])

1) Prolegomena III. Thl. §. 60.

Digitized by Google

Da erscheint nun der innerste Character der Kant'schen Philosophie. Der Gedanke der Moralität ist derjenige Gesichtspunkt, welcher seine Betrachtung leitet; und da die Moralität auf die Idee der Freiheit begründet wird, die Idee der Freiheit.[1]) Erst auf dem practischen Gebiete der Vernunft erhalten jene transcendentalen Wesen ihre volle Bedeutung und erscheinen im Lichte des practischen Vernunftglaubens in ihrer wahren Würde.

In der Theorie sind wir nicht frei, sondern an den Stoff unserer Erfahrung, sowie an die Formen unseres eigenen Innern gebunden: wenn dagegen die Vernunft practisch wird, so ist sie frei d. h. vermögend, aus sich selbst Begriffe zu verwirklichen, welche einer höhern Sphäre angehören, als diejenigen sind, die uns durch erfahrungsmäßige Erkenntniß werden. So ist das Räthsel des Rationalismus vollständig gelöst: Nicht im Denken ist unsere Vernunft frei und selbständig (gesetzgebend), sondern im Thun: der Mensch ist die sich selbst besitzende, nur sich selbst angehörende Macht des Handelns aus Freiheit, welche ihn mit ihrer Autonomie über alle Naturnothwendigkeit absolut erhebt.[2])

Den grade aus dieser Anschauungsweise entspringenden Gegensatz zwischen Autonomie des Willens und Naturnothwendigkeit, zwischen practisch freiem Verhalten und theoretischer Gebundenheit auszugleichen und zu vermitteln, sind uns die metaphysischen Vernunftideen verliehen. Unsre moralische Freiheit würde keine Freiheit sein, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele eine Ausgleichung des Verhältnisses von Pflichterfüllung und Wohlergehen verbürgte, wenn nicht ein Gott, dessen Dasein demnach für uns gleichfalls Postulat

---

1) Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten III. Abschn.

2) Ebendaselbst.

Digitized by Google

der Vernunft wird, als eine von der Natur verschiedene höhere Intelligenz die Natur so geschaffen hätte, daß das höchste Gut, Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, sich verwirklichte. Nun kann diese Annahme, da wir ja die Vernunftideen nie mit wirklicher Erkenntniß erreichen, eben nur in einem Glauben, d. h. einem subjectiven Fürwahrhalten bestehen, den uns das Moralgesetz, das Bewußtsein der Pflicht, nothwendig auferlegt. [1])

Auf dieses Moralgesetz, von Kant der kategorische Imperativ genannt, kommt also alles an. Ein Imperativ ist dieses Gesetz, weil es zwar an sich in reiner und durch reine Vernunft besteht, sich aber geltend zu machen hat in der sinnlichen Erscheinungswelt, welche außer der Vernunft ist, mithin als ein Sollen der sinnlichen Welt gegenübertritt; kategorisch ist es, weil es ohne alle Bedingung des Nutzens und Wohlergehens, ja des Erfolges überhaupt, die sittliche Handlungsweise anbefiehlt.[2])

Kant rettet, wie man sieht, wenn die Theorie keine reine Vernunfterkenntniß zuläßt, die letztere in Bezug auf die Praxis. Aber dabei muß nun wiederum dieselbe Scheidung zwischen Materie und Form eintreten, wie im theoretischen Gebiete. Wie hier die von den Dingen an sich herstammende Materie der Vorstellungen es war, welche die reine Vernunfterkenntniß so zu sagen verunreinigte und fallen gelassen werden mußte, auf daß reine Vernunft als solche erscheine, grade so ist beim practischen Verhalten die Materie des Thuns das dabei Unvernünftige, also aus der Rechnung zu Eliminirende. Was heißt nun Materie des Thuns? Kant antwortet: die Materie des Thuns ist dasjenige daran, was auf subjectiven Bedingungen d. h. auf dem empirisch bestimmten Begehren nach Neigung beruht, wobei es sich um das Princip des

---

1) Critik d. pract. Vernunft I. Thl. 1. Buch III. Hauptst.

2) Grundlegung III. Abschn. p. 81 — 83 der Hartensteinschen Ausgabe — II. Abschn. p. 33—36. p. 43.

Digitized by Google

eignen Wohlseins handelt. Es ist einleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse, aber diese braucht darum doch nicht Bestimmungsgrund des Willens zu sein, sondern kann und muß dem practischen Gesetz untergeordnet werden. Dieß wird der Materie des Handelns entgegengesetzt, formeller Art sein müssen. Grade dadurch wird es den Character der Unfehlbarkeit und Allgemeingültigkeit, d. h. eben den der reinen Vernunft erhalten, welche über der subjectiven Triebfeder von individueller Neigung und Begehrung erhaben, die Maxime der Selbstliebe auch auf das Wohlergehen Andrer zu erweitern uns verbindlich macht. [1])

Demgemäß kann das kategorische Sittengesetz keinen andern Ausdruck haben als den: Handle so, daß die Maxime Deines Thuns zugleich als Princip einer ganz allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; d. h. denke Dir die sittliche Welt durch das schlechthin allgemeine und allgemein verbindliche Vernunftgesetz bestimmt und ordne Dich diesem unbedingt unter. So allein wird die innere Freiheit davor bewahrt, der bloßen, von gemachter Erfahrung bestimmten Begehrlichkeit geopfert zu werden, und als gesetzlose Willkür ohne Kanon umherzuschwanken; die Idee der Pflicht aber oder der moralischen Verbindlichkeit wird als das ursprüngliche, nur sich selbst begründende Gesetz unserer Vernunft behauptet.

Kant unterscheidet also die theoretische und practische Vernunft folgendermaßen: Die theoretische Vernunft ist nur mittels der Verstandeskategorien im Vorstellen gesetzgebend; die practische Vernunft ist es schlechthin durch sich selbst als kategorischer Imperativ — d. h. als ein Sollen der Erscheinungswelt gegenüber. Beide, Verstand und Vernunft, haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thäte. Denn der Naturbegriff — der unseres theoretischen Denkens

1) Ebend. p. 44. — Crit. d. pract. Vernunft I, 1. 1. §. 7. p. 130.

Digitized by Google

— macht zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich, sondern als bloße Erscheinungen; der Freiheitsbegriff dagegen zwar in seinem Objecte ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung vorstellig. Keiner von beiden verschafft eine theoretische Erkenntniß von seinem Objecte als Ding an sich, welches das Uebersinnliche sein würde, dessen Idee man zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, selbst aber niemals zu einer Erkenntniß erheben und erweitern kann. Denn das Uebersinnliche (Noumenon) oder die Vernunftideen sind, wie wir gesehen haben, für die Theorie nichts weiter als Regulativprincipien, für die Praxis Gegenstände des Vernunftglaubens, um Pflicht und Wohlergehen, aprioriſch allgemeine Form und subjectiv-bestimmte Materie des Handelns, als schließlich zum Einklang gelangend sich vorzustellen.[1])

Aber wenn zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, kein Uebergang möglich scheint, gleich als ob es zwei verschiedene Welten wären, so soll doch diese auf jene Einfluß haben, denn der Freiheitsbegriff soll den durch sein Gesetz ihm aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt verwirklichen. Wie ist dieß neue, an dem aufgestellten Gegensatze von Theorie und Praxis entspringende Problem zu lösen? Es muß doch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem geben, was der Freiheitsbegriff practisch enthält: der Begriff dieser Einheit muß den Uebergang zwischen beiden Gebieten und Principien vermitteln.

Dieses Mittelglied nun zwischen Verstand und Vernunft ist die reflectirende Denkthätigkeit der Urtheilskraft, welche wie sie im logischen Gebrauche jene beiden zu verbinden im Stande ist, so auch durch ein in ihr enthaltenes Princip apriori den Uebergang vom reinen Erkenntnißvermögen d. h.

1) Critik d. Urtheilskraft. Einleitung II.

Digitized by Google

vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete der Freiheitsbegriffe bewirkt. Und zwar ist dieses Princip der aprioriſche Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, mittels deſſen wir die Natur ſo denken, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zuſammenſtimme. Dieſer Gedanke einer Beſtimmbarkeit der Natur durch das intellectuelle Vermögen iſt kein objectiver, gleich wohl aber für uns nothwendig; das Princip der Urtheilskraft erſcheint als ein ſubjectives Apriori, gehörig zu den Naturbegriffen, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnißvermögens — es iſt die Anwendung der Vernunft auf die Anſchauung der Natur, um in ihr practiſch wirkſam ſein zu können.[1])

Demgemäß denkt ſich Kant den Menſchen mit drei Vermögen des Gemüthes ausgerüſtet: dem der Erkenntniß, dem des Begehrens und dem des Gefühls.[2]) Unſere Erkenntniß wird durch den Verſtand geleitet und geht auf die Natur; unſere Begehrung wird durch die Vernunft beherrſcht nach dem Geſetze der Freiheit. Das Geltendmachen der Freiheit durch Pflichterfüllung der Autonomie gemäß iſt der Endzweck unſeres ganzen Weſens, welcher dadurch erreicht wird, daß wir mittels der Urtheilskraft die Zweckmäßigkeit der Natur, d. h. Uebereinſtimmung derſelben mit unſern Freiheitszwecken, wenigſtens der Möglichkeit nach, vorausſetzen. Die metaphyſiſchen Ideen endlich bezeichnen einmal die Gränze unſeres Erkennens, deſſen Einheit und Zuſammenhang ſie regulativ herſtellen; ferner füllen ſie die Kluft, welche im irdiſchen

---

1) Ebendaſelbſt §. 4.

2) Kant ſucht das Gefühl (der Luſt und Unluſt) mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur in Verbindung zu bringen, um einen Parallelismus, wie zwiſchen Erkennen und Verſtand, zwiſchen Begehren und Vernunft, ſo zwiſchen Luſt und Urtheilskraft herzuſtellen. Critik der Urtheilskraft, Einleitung VI und I. Theil, 1. Buch, §. 6—9.

Digitized by Google

Leben zwischen interesseloser Pflichterfüllung und Wohlergehen obwaltet, für unsere Betrachtung aus.

Dieß sind die wesentlichsten Sätze der Kantischen Spekulation, auf denen, wie auf einem allseitig gesicherten Fundamente, der Bau seines Systems sich erhebt.

Critische Untersuchung der Kantischen Principien.

Spinoza hatte behauptet: wir erkennen die Wirklichkeit so, wie sie ist, und erkennen in ihr Vernunftzusammenhang; Hume hatte dargethan, daß die Wirklichkeit mit dem Vernunftzusammenhange nichts zu thun habe und uns immer verborgen bleibe; so bleibt für Kant, der davon ausgeht, Philosophie sei Vernunfterkenntniß, nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit fallen zu lassen und sich auf die Vernunft als solche, abgesehen von der Wirklichkeit, zu beschränken. Da entspringt nun der Gedanke einer Critik der Vernunft, um deren ursprünglichen und eigentlichen Inhalt es sich handelt. Der Gegenstand dieser Critik ist die in unserm Bewußtsein vorhandene Vorstellungswelt; Mittel und Zweck derselben ist die Vernunft. Es ergiebt sich, daß die Vorstellungen zwar Resultat der Wirklichkeit (der Dinge an sich) aber nicht der Wirklichkeit allein seien, sondern durch subjective Elemente formeller Art wesentlich bedingt würden, mittels deren sich die Erkenntniß vollzieht. Das Vernünftige ist also die Form der Erkenntniß. Die Formen unseres Denkens sind allgemein und nothwendig: das ist eben der Character des Vernünftigen. Also ist die Form der Inhalt der Kantischen Philosophie. Critisch ist diese Philosophie, weil sie bestimmen will, welches die Gränze unseres Vernunftgebrauches sei d. h. wo die Scheidewand zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen gezogen werden müsse.

Wenn Spinoza mit Des Cartes die Objectivität der Erkenntniß (als der clara et distincta perceptio) auf das

Digitized by Google

ontologische Argument gestützt, behauptet hatte, so kehrte Kant, indem er die Bekämpfung dieses Arguments recht eigentlich zum Angelpunct seiner Critik machte, die Sache dergestalt um, daß er erklärte, unser Denken richte sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge — nämlich insofern sie vorgestellt werden — nach dem Denken. Die verschiedenen Beweise des Daseins Gottes, vor allen den ontologischen, behandelte er als pathologische Erscheinungen des Denkens. Wir kämen ja überhaupt nie hinter die Dinge, wie sie an sich wären, sondern blieben bei den Erscheinungen unserer Erfahrung stehen, die durch subjective Elemente des Erkenntnißvermögens bestimmt würden. Kant verglich diesen Gedanken, welcher die erste und gewissermaßen nothwendige Folge seiner Vernunftcritik war, mit der Entdeckung des Copernicus. Wie Copernicus dadurch, daß er den Mittelpunct des Planetensystems von der Erde nach der Sonne verlegte, die himmlischen Phänomene zuerst genügend zu erklären in den Stand gesetzt wurde, so brachte Kant durch den Satz, unsere Vorstellungen richteten sich nicht nach der Wirklichkeit, sondern die sogenannten Dinge d. h. die Gegenstände unserer Erkenntniß nach dem Vorstellungsvermögen, einen gewaltigen Umschwung in der philosophischen Denkart hervor. Denn gesetzt auch den Fall, daß es mit der Durchführung dieses Satzes bei Kant nicht zum Besten stände, so ist er doch schon an und für sich genommen der tiefsten Untersuchung werth. Er eröffnet eine Weltanschauung, welche die bisherige nicht weniger an Erhabenheit übertrifft, als die astronomische Ansicht des Copernicus die seiner Vorgänger. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man es freilich als Unvollkommenheit der menschlichen Natur beklagen wollen, daß wir, weil wir nicht die Dinge an sich erkennen, auf eine Scheinerkenntniß beschränkt und deshalb von der Wahrheit ausgeschlossen seien; aber abgesehen davon, daß der Natur Vorwürfe zu machen immer thöricht ist, so ist auch die Behauptung unwahr, daß wir, weil wir der objectiven Erkenntniß der Dinge an sich erman-

Digitized by Google

geln, die Wahrheit überhaupt entbehrten. Besitzen wir wenigstens doch dieß als Wahrheit, daß wir von der objectiven Erkenntniß der Dinge ausgeschlossen zu sein uns bewußt sind: ein Satz, der obschon zunächst ein bloß negativer, dennoch seine positive Bedeutung hat. Wie die Erkenntniß der wirklichen Bewegungen der Himmelskörper grade dadurch unendlich sich vervollkommnet hat, daß die scheinbaren Bewegungen derselben eben als scheinbare von Copernicus nachgewiesen wurden, so ist auch die Aufdeckung des Scheins im Denken der erste Schritt zur sichern Besitzergreifung der Wirklichkeit, von welcher derjenige auf immer getrennt bleiben muß, der sich ruhig im Besitz derselben wähnt, ohne es zu sein. Wenn durch den dieses Universum leitenden Geist in der Natur alles weislich geordnet ist, so sehen wir nunmehr ein, daß jede Stufe der Wesen eine Welt für sich habe, die nach ihrem Erkenntnißvermögen eingerichtet ist, und daß also, da es eine unabsehbare Fülle von Wesensstufen giebt, auch unendlich viele Welten existiren: wir dürfen ahnen, daß die Erkenntniß einer dieser Welten immer die Vorbereitung für eine andere sei, und also auch der Mensch durch die seinem Denken auferlegten Schranken der Lust der Vervollkommnung theilhaftig gemacht werden solle, um wie der Apostel sagt, von einer Klarheit zur andern durchzudringen.

Unsere Erkenntniß der Wirklichkeit ist also nach Kant eine scheinbare oder besser eine unvollkommene. Verlangen wir Sicherheit, d. h. Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens, so sind wir auf die Formen des Denkens (Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, die Kategorien für den Verstand) angewiesen. Diese Ohnmacht der Vernunft, da sie eigentlich nur weiß, daß sie nichts weiß, ist um so entschiedener, als Kant ausdrücklich bemerkt, jene Formen hätten wir nur für die Erfahrung, also an und für sich seien sie leer und werthlos. Die Vernunft giebt sich in ihnen gewissermaßen auf. Nun ist es aber gar nicht Kant's Sinn, der Vernunft überhaupt eine so demüthige Stellung anzuweisen, wenn

Digitized by Google

er gleich die Nothwendigkeit erkannt hat, ihr das Begreifen der Wirklichkeit als solcher abzusprechen. Ihm bleibt noch das Gebiet des Practischen, auf dem er die Vernunft dasjenige gewinnen läßt, was sie in der Theorie verloren hat — die Herrschaft. Sittlichkeit ist die Gesetzgebung der practischen Vernunft durch die Freiheit, welche aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetze dasselbe erfüllen heißt.[1])

Im Menschen, so haben wir ihn erklären hören, besteht eine sittliche Zunöthigung, seine Pflicht ohne Interesse, d. h. unabhängig von dem Einflusse der Selbstliebe und der Rücksicht auf das eigene Wohlergehen zu erfüllen. Dieser Umstand sei es, von welchem aus die Freiheit des Willens erschlossen werden müsse. Wir würden keine sittliche Zunöthigung empfinden, wenn wir nicht frei wären, d. h. in jedem Falle unsere Vernunft gegen den Trieb des Begehrungsver-

---

1) Daher Aeußerungen wie folgende: Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar. Critik d. r. Vernunft II, II. 2. 2. Hauptst. 9. Abschn. p. 432. — Und vorher (p. 430): Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Character des Menschen vorherbestimmt, eher noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Characters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen durch äußere oder innere aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu sein, und diese Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv als ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.

Digitized by Google

mögens durchzusetzen vermöchten. Die Herrschaft der Vernunft ist also im Practischen.

Es ist nöthig, diese Sätze einer genaueren Durchsicht zu unterwerfen. Denn wenn sie wahr sein sollten, so sind sie das ewige Fundament der durch sie gesicherten Vernunftwissenschaft; erweisen sie sich als unrichtig, so ists um den Rationalismus überhaupt gethan, der sich bei Kant auf das ethische Gebiet wie in eine letzte Zuflucht gerettet hat; sind sie aber aus Wahrem und Falschem gemischt, so wird eine critische Scheidung den Faden gewinnen machen, der vom Rationalismus weiter führt, ohne daß von einer absoluten Verwerflichkeit desselben die Rede zu sein braucht.

Zuerst also: Ist es wahr, daß im Menschen eine sittliche Zunöthigung bestehe? Unendlich mannigfach in der Art seiner materiellen Erscheinung ist das Pflichtgefühl doch als solches allen Menschen gemein. Niemand wird auszusprechen wagen, daß er überhaupt keine Pflichten anerkenne. Jedermann beansprucht Pflichten Anderer gegen ihn als Rechte und leistet Pflichten. Ohne die Vorstellung der Pflicht ist keine Einheit im Thun mehrerer Menschen mit einander, also weder Staats- noch Kirchengemeinschaft, und nicht einmal die Einheit im Thun eines einzelnen Menschen denkbar. Endlich liefert die Thatsache des Gewissens unmittelbar den Beweis, daß das Bewußtsein einer Pflicht überhaupt im Menschen unauslöschlich sei.

Wenn also Kant's Satz zuzugeben ist, so wäre nun weiter zu fragen: Ist die sittliche Zunöthigung der Art, daß man seine Pflicht ohne alles Interesse erfüllen muß? Wenn Kant von Interesse bei der Pflichterfüllung spricht, so versteht er darunter die Selbstsucht. Allerdings hat diese mit der Pflichterfüllung nichts zu thun. Wir handeln im pflichtgemäßen Thun ganz anders, als der Kitzel der Begehrung und das egoistische Moment überhaupt uns leiten würde. Wir handeln also, fährt Kant fort, aus bloßer Achtung vor dem sittlichen Gesetz. Achtung definirt Kant als Vorstellung von

Digitized by Google

einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Woher kommt dieser Werth? Kant antwortet: aus der reinen Vernünftigkeit des Sittengesetzes.[1])

Also aus Achtung vor dem Sittengesetz handeln heißt, aus Vernunft sittlich handeln. Und zwar ist hier unter Vernunft zu verstehen, was Kant sonst den kategorischen Imperativ nennt. Daraus erhellt, daß Kant sich die sittliche Welt als unter einem bestimmten Gesetze stehend denkt, nach dem unfehlbar alle sittlichen Menschen handeln und dessen Allgewalt nur durch den Umstand unterbrochen wird, daß wir Menschen als zugleich auch sinnliche Wesen sinnlichen Antrieben folgen können. Ja, er geht so weit, den Ausdruck zu gebrauchen, das sittliche Gesetz müsse uns wie ein allgemeines Naturgesetz sein.[2])

Man ist also völlig berechtigt, Kant's System als einen ethischen Rationalismus zu bezeichnen, weil er grade dasjenige, was Spinoza überhaupt für die Welt annimmt — Vernunftzusammenhang — wenigstens für die sittliche Welt zu retten sucht. Freiheit ist daher für ihn nichts anderes, als das Vermögen, sich mittels Eintritts in den sittlichen

---

1) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl, daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. — — Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz. (Grundlegung zur Philosophie der Sitten. Erster Abschnitt; Anmerkung zu pag. 19.)

2) Grundlegung p. 41.

Digitized by Google

Vernunftzusammenhang der irrationalen Sinnlichkeit zu entziehen.

Demnach bedürfen zwei Puncte der Erörterung. 1. Ist die sittliche Welt durch den kategorischen Imperativ als Gesetz wirklich bestimmt? 2. Hat Freiheit wirklich die ihr von Kant beigelegte Bedeutung? Daraus muß erhellen, ob die Sittlichkeit des Menschen überhaupt vom Vernunftzusammenhange beherrscht werde.

Der kategorische Imperativ bedeutet: was dem Wohlsein Aller dient, das ist gut und danach muß gehandelt werden. Der Einzelne muß sich als ein Glied der unendlichen Kette ansehen, deren Principe er die Maximen seiner Handlungen, also seine Handlungsweise nachbilden und unterstellen muß. Man fragt sogleich: welches ist dieses allgemeine Princip der Gesetzgebung? Kant läßt sich darüber nicht aus — nämlich vom aprioristischen Standpunct aus. Zwar sucht er seinen Begriff davon durch Beispiele zu erläutern, aber diese erläutern nur immer, wie man aus Selbstliebe nicht handeln dürfe, geben dagegen, so sehr Kant dieß auch behauptet, ein positives Princip des Handelns keineswegs an die Hand. Sie können es nicht, *weil Kant in der That bei seinem kategorischen Imperativ nichts weiter ausspricht, als daß man eben seiner individuellen Neigung nicht nachhängen dürfe, um sittlich zu sein.* Sein sittliches Princip ist also ein *negatives*: er sagt nur, wie man nicht zu handeln habe, und so gilt denn von ihm ganz dasselbe, was über Spinoza's Ethik bemerkt wurde. Beide Philosophen denken sich die Sittlichkeit durch den Vernunftzusammenhang aprioristischer Begriffe unabänderlich bestimmt und haben, indem sie bei diesem Satze stehen bleiben, zum weitern Inhalt der Ethik nur das Abweisen des Unsittlichen, also den negativen Theil, den Kampf gegen die subjectiv-sinnliche Willkür der Affecte und Leidenschaften. So daß sich die Ethik Kant's von der Spinoza's in der That, was den eigentlichen Lehrinhalt betrifft, gar

Digitized by Google

nicht unterscheidet. Die Betrachtungsweise der beiden Denker unterscheidet sich nur darin, daß Spinoza überhaupt Fatalist ist, während Kant den Vernunftzusammenhang nur in der sittlichen Welt annimmt, im Sinnlichen dagegen leugnet und daher die Freiheit als den Uebergang vom Irrationalen ins Rationale bewahrt. Spinoza hat, wie wir sahen, von seinem fatalistischen Principe aus überhaupt gar kein Recht, eine Ethik aufzustellen: Kant hat durch seine tiefere und principiellere Unterscheidung von Sinnlichkeit aus Selbstliebe und Sittlichkeit durch Freiheit sich dieß Recht erworben, aber dasselbe — nicht benutzt.

Denn wenn auch Niemand die Wahrheit des kategorischen Imperativs wird leugnen wollen, welcher im Grunde genommen nur aussagt, daß die sittliche Welt gesetzlich — man nenne dieß Gesetz nun göttlichen Willen oder Vernunft — dergestalt bestimmt sei, daß der Einzelne sich in Harmonie zu setzen habe mit dem großen Zuge des Ganzen: ein Satz, der allem unsern Denken und Handeln mehr oder weniger bewußt stets zu Grunde liegt; wenn, sagen wir, Niemand die Wahrheit des Kantischen Imperativs leugnen darf, so ist dadurch dennoch eben nur ein Anfangspunct, ein das Fremdartige abwehrender Grundriß für die wissenschaftliche Betrachtung des Sittlichen gewonnen und gleichsam die Basis gesichert, auf welcher die Ethik sich erst erheben soll; eine positive Bestimmung aber des Princips noch nicht gegeben. Kant selbst muß gestehen, daß unser Handeln sich in der sinnlichen Welt vollzieht, die er für eine Welt des Scheins und der Unvernunft erklärt hat; das Princip der Ethik müßte eben angeben, wie nun der kategorische Imperativ durch Handeln d. h. in der sinnlichen Erscheinungswelt darzustellen wäre. Schon das aber erhellt gar nicht, ob Kant überhaupt eine Möglichkeit denkt, das Sittengesetz im Thun zu verwirklichen. Dieß Gesetz ist zwar ein *Sollen* und trägt daher schon in seiner Form den Gegensatz von Vernunft und Nichtvernunft zur Schau; aber dadurch ist entweder gesagt, daß es kein rein Vernünftiges

Digitized by Google

sei, weil er ja auf das Nichtvernünftige mitreflectirt und Bezug nimmt, oder es ist ausgesprochen, daß der kategorische Imperativ die Macht habe, die Sinnlichkeit zu sich zu erheben, zu assimiliren und dadurch den ganzen Menschen zu rationalisiren. Letzteres ist ohne Zweifel Kant's Sinn, worauf auch die von ihm behauptete, freilich nur subjective Nothwendigkeit, sich die Natur zweckmäßig vorzustellen, führt[1]), aber dann hätte er nun auch Anstalt machen sollen, seinem Gesetz Anwendungsfähigkeit, sozusagen Körper und Gliedmaßen zu verschaffen. Aber Kant bringt es über den bloßen Dualismus nicht hinaus; grade wie Spinoza den Gegensatz von Imaginatio und Intellectus aufzuheben vorschreibt, aber kein geeignetes Mittel dafür ausfindig macht: so erscheinen bei Kant Sittengesetz und sinnliches Material desselben im unversöhnten Widerstreit begriffen. Wir werden daher dasselbe über Kant's Sittengesetz sagen müssen, was bei Spinoza über das Ideal der Intellectualerkenntniß aus der Idee Gottes gesagt wurde, es sei so wenig verwerflich, daß es vielmehr als das höchste und reinste Ideal zu betrachten sei, aber eben auch darum als das Allerabstracteste und Unbrauchbarste: es steht in einsamer Höhe über der ihm fremden Welt, mit der eine Vermittlung nicht abzusehen ist. Spinoza war der abstracte Idealist des vernünftigen Erkennens; Kant ist der abstracte Idealist des Handelns.

Von diesem Puncte aus ist denn auch einzusehen, was an der von Kant aufgestellten Idee der Freiheit getadelt werden muß. Wir haben in uns eine sittliche Zumuthigung, sagt Kant, ein Sollen, also haben wir auch ein Können dieses Sollens; dieß ist die Freiheit. Warum, fragen wir hier, wenn wir das Können und Sollen haben, haben wir denn nicht auch das Vollbringen? Mit andern Worten: Wenn Kant aus dem Sollen das Können folgert, was hält ab, aus dem Nichtvollbringen das Nichtkönnen zu folgern? Die eine Einsei-

1) Siehe oben Anm. pag. 88.

Digitized by Google

tigkeit ist so berechtigt, wie die andere. Dieser Einwurf ist wieder nicht so gemeint, daß Freiheit überhaupt geleugnet werden soll, sondern nur Freiheit im Sinne Kant's. Freiheit ist nach Kant das Vermögen, eine Reihe von Folgen schlechthin, d. h. aus sich, anzufangen [1]). Freiheit ist also nur ein anderer, negativer Ausdruck für dasjenige, was Kant sonst practische Vernunft nennt; Freiheit und Vernünftigkeit ist dasselbe. Wurde nun eben darauf aufmerksam gemacht, daß bei Kant nicht ersichtlich ist, wie man durch Vernunft thätig sein könne, so gilt dasselbe hier wieder. Aus bloßer Vernunft sind wir nie thätig, wie dieß D. Hume in seinem Inquiry concerning the principles of morals so schlagend hervorhebt [2]); wir bedürfen dazu immer eines bestimmten, erfahrungsmäßigen Etwas im Thun. Steht dieß Etwas nun auch wirklich unter dem Vernunftgesetz, so ist es doch nicht selbst Vernunft. Also existirt Freiheit im Sinne Kant's nicht, d. h. man kann nicht schlechthin durch und aus sich selbst eine Reihe von Veränderungen in der Sinnenwelt anfangen. Aber damit soll wie gesagt nicht geleugnet werden, daß wir frei seien der Idee und Anlage unserer Natur nach, sondern daß wir die Freiheit im Sinne Kant's schon von Natur als wirkliche besäßen, das wird geleugnet. Hier erscheint die Zwiespältigkeit des Systems am deutlichsten. Vor allen Dingen will Kant die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit gewahrt wissen, aber dann hätte er den Menschen auch nicht für absolut frei von Natur erklären sollen. Der Rationalist der Ethik darf consequenterweise keine absolute Freiheit behaupten; die absolute

1) Siehe oben Anm. pag. 92.

2) Though reason when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. — — Reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial. Appendix I. (concerning moral sentiment).

Digitized by Google

Freiheit schließt eben die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit durch Vernunft aus. In der That ist kein Mensch durch bloße Vernunft sittlich, wenn freilich das sittliche Thun sich rationell begründen und rechtfertigen läßt. Die Vernunft zwingt, aber der Mensch wird nicht zur Sittlichkeit gezwungen; er ist frei auch gegen das Gute. Darin grade liegt die Größe und Würde des Menschen, daß er das Gute aus Freiheit wählt und ohne Zwang der Vernunft. Seine natürliche Freiheit ist also kein Vermögen der Sittlichkeit, sondern die sich in ihm durch die That verwirklichende Sittlichkeit selbst macht ihn erst frei. Aber es war der Character des Kant'schen Zeitalters, die Quelle aller Dinge und aller Verhältnisse, also auch der Sittlichkeit, in der Vernunft zu erblicken — weil man nur an die Form dachte und allerdings die Vernunft die Form des Sittlichen ist. Die Freiheit der reinen Vernunft ist demnach ein Ideal, das bei unserm Handeln herauskommen soll, und daher allerdings unserm Handeln als letzter Zweck vorschwebt, aber doch erst nach vorhergegangener vollständiger Erkenntniß des eigenen Selbstes und der Natur der Dinge überhaupt verwirklicht sein kann — welches einen unendlichen Proceß des Innern grade so voraussetzt, wie die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens überhaupt thut. Freiheit als Willkür (facultas eligendi) eröffnet die Möglichkeit einer unendlichen Vervollkommnung, indem sie das Mittel ist, sich von dem jedesmal errungenen sittlichen Standpunct hinweg auf einen höhern zu begeben. Also ist allerdings die Freiheit das Princip der Ethik, aber nur das formelle, einseitige. Um Freiheit zu verwirklichen, ja, nur möglich zu machen, bedarf es eines Andern, das, ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Character an sich zu tragen, doch der Vernunft gemäß ist. Aber daß man aus Erfahrung klug und dadurch sittlich werde, daß das Leben das Licht der Menschen sei, daß beim sittlichen Thun das Moment der Individualität sein wohlbegründetes Recht, miteinzureden, habe — sind alles dem rationalistischen Standpuncte völlig fremde Betrachtungen.

Digitized by Google

Was veranlaßte denn aber Kant, so müssen wir jetzt fragen, Vernunft oder Freiheit in seinem Sinne zum sittlichen Princip selbst und damit zum Primum movens seines Systems zu machen? Die Antwort ist: *der polemische Character seiner am Ende doch immer gegen den Dogmatismus gerichteten Philosophie.* Die metaphysischen Ideen sollen nicht mehr das den Denkproceß Bestimmende sein, sie sollen nur die Vernunft regulativ begränzen: *darum* — so argumentirt Kant weiter — *dürfen sie aber auch nicht mehr unser Handeln bestimmen.* Wir sollen sittlich sein auch abgesehen von Unsterblichkeit und Gott. Wir glauben Unsterblichkeit und Gott nur — folgert er nun ganz consequent — weil wir das Sittengesetz in uns haben und uns dessen bewußt sind; nicht weil wir an Unsterblichkeit und Gott glauben, sind wir auf Sittlichkeit gewiesen. So reißt Kant die Dinge auseinander, welche untrennbar verbunden sind, Sittlichkeit und Frömmigkeit; wie er eben die Dinge zusammenwarf, die nichts mit einander zu thun haben; er geht durch die Consequenz des Auslaufspunctes getrieben, auf einen dem gesunden Menschenverstande ganz paradoxen Standpunct über. Und auf einen nicht bloß paradoxen, sondern völlig unwahren. Denn der Vernunftglaube an Unsterblichkeit und Freiheit ist wahrhaftig nicht, wie Kant will, ein bloßes Postulat der practischen Vernunft, sondern mindestens eben so ursprünglich, als die Vorstellung der Pflicht.[1]) Dieser Vernunftglaube soll nach Kant auf dem Gegensatz von Pflichterfüllung und Wohlergehen

1) Damit soll aber gar nicht bestritten werden, daß unter Umständen und in einzelnen Fällen Unsterblichkeit und Gottes Dasein durch das Pflichtbewußtsein zur Erkenntniß gebracht werden, also in der Pflicht ihren *Erkenntnißgrund* haben mögen — das sogenannte ethische Argument. Aber das ändert das Wesen der Sache nicht. Ist die Pflicht auch per accidens Erkenntnißgrund, so ist sie doch darum noch nicht Naturgrund jenes Glaubens in unserm Innern, dessen Berechtigung Kant gegenüber ausdrücklich festgehalten werden muß.

Digitized by Google

beruhen — aber wie, wenn wir diesen Gegensatz als einen gar nicht vorhandenen, leugnen? Wenn wir sagen, die Pflichterfüllung selbst sei Wohlergehen und Glückseligkeit und es gebe neben derselben kein anderes Wohlergehen? Der Sittliche sei in der That grade dadurch allein, daß er sittlich sei, auch glücklich, wie die Stoiker dieß denn auch richtig behaupteten [1]). Sinkt nun der Gegensatz von Pflichterfüllung und Glück, so ists auch mit Unsterblichkeit und Gottes Dasein bei Kant aus, welche gewissermaßen nur durch die relative Unvernünftigkeit des Menschen erhalten werden. Denn wäre der Mensch ganz und gar sittlich, ganz über den Gegensatz von kategorischem Imperativ und niederm Begehrungsvermögen hinaus, so wären Unsterblichkeit und Gott für das Kantische System völlig überflüssig, ja streng genommen unmöglich. [2])

Hat Kant das Verdienst, den inneren Zusammenhang zwischen den metaphysischen Ideen und dem Bewußtsein der Sittlichkeit zuerst aufgefaßt zu haben, so trifft ihn doch der Vorwurf, die Art und Weise dieses Zusammenhanges grade der Wahrheit entgegengesetzt aufzustellen. Erst auf den Glauben an Unsterblichkeit und Gott kann die Sittlichkeit sich gründen. In dem Maße ist der Mensch sittlich, als jener Glaube in ihm lebendig wirkt. Der Zweifel schon an Gott und Unsterblichkeit macht daher unsittlich: der Trieb zum Bösen veranlaßt jenen Zweifel, um ungescheut Befriedigung beanspruchen zu können. Dagegen ist die ächte Sittlichkeit die Frucht des ächten Glaubens an Gottes Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele: beide, dieser Glaube und die Sittlichkeit, stehen und fallen mit einander. Aber grade der Umstand, daß in Bezug auf Seele und Gott nicht von aprioriſchem Wissen,

---

1) Ipsa iucunditas quae inest amori faciendi bonum absque fine remunerationis, est merces, quae manet in aeternum, sagt der von Kant so sehr verspottete Geisterseher. (Arc. Coelestia §. 9198.)

2) Eine Consequenz, die denn bekanntlich auch Forberg zog.

Digitized by Google

sondern nur von Glauben die Rede sein kann, machte es dem Rationalisten unmöglich, auf diesen Ideen sein System zu bauen. Ist das System anderweitig begründet, so mögen sie noch als gute Zugabe mit in den Kauf genommen werden. Freilich aber in welchem Zustande! Halb gehören sie der Theorie an, halb der Praxis; einmal formelle Ideen und Regulative des Zusammenhangs erfahrungsmäßiger Erkenntniß; das andremal Gegenstand des Vernunftglaubens — aber nirgends sind sie das, was sie an und für sich sind, sondern werden nur in ihren Schattenbildern ergriffen.

Daraus also, daß das Ursprüngliche des Glaubens geleugnet wird, fließt die Unvollkommenheit der Kantischen Philosophie, welche sich in Folge dieses Grundmangels im ewigen Auseinanderhalten von unversöhnten Gegensätzen, wie formell und materiell, ideal und natürlich, aprioriſch und aposterioriſch, äußert. Kant bezahlt damit seiner Zeit den Tribut, welche nur das Abstract-allgemeine für Vernünftiges anerkennen wollte, und demgemäß das Moment der Ueberzeugung und des Glaubens nebst allem, was damit zusammenhängt, als unphilosophisch entweder verdammte oder doch hintenansetzte. So endigt Kant's Critik — das größte Unternehmen, welches je in der Philosophie vorgekommen ist — doch einseitig und unvollkommen. Spinoza dachte, er wisse Gott; Kant weiß, daß Gott nicht gewußt werde — das ist ihm genug, um Gott für die Vernunft zu leugnen, oder doch auf eine sehr entlegene Stelle zu relegiren. Der Mittelpunct der Metaphysik wird zur Peripherie und dadurch namentlich die unnatürliche Trennung von Theorie und Praxis herbeigeführt, welche der letzteren alle Basis entzieht.

So hat sich in Kant der Rationalismus selbst aufgerieben: es ist ihm nichts mehr übrig. Der theoretische Dogmatismus ist von Hume bestritten, von Kant als Scheinerkenntniß begriffen: der ethische Rationalismus erweist sich als eine Unmöglichkeit. Aber dieß Princip wich noch nicht so bald vom Platze, es gebar noch eine merkwürdige Erschei-

Digitized by Google

nung, durch die es zwar nicht innerlich weiter gefördert wurde, aber klarer in seiner Macht wie Ohnmacht erscheint.

Der ethische Rationalismus der reinen practischen Vernunft, nicht mehr angreifend und critisirend, also in Gegensätzen sich bewegend und stückweise, sondern besitzergreifend, sich selbst besitzend: der Rationalismus aus einem Stücke als transcendentaler Idealismus — das ist Fichtes Werk.

IV. Untergang des Rationalismus.

Fichte.

Wenn der Gedanke der Vernunft bei Kant die höchste Einheit des Systems ausgemacht hatte, so fehlte doch noch viel, daß dasselbe eine wirkliche Einheit gehabt hätte. Weil Kant überall an die thatsächliche Erfahrung anknüpft, um daraus die Formen möglicher Erfahrung zu finden, so breitet sich ihm der Inhalt der Vernunft in die größte Mannigfaltigkeit aus, zu der keine principielle Ableitung führt. Fichte nun, dessen Grundgedanke ist, die Philosophie habe die Einheit des Mannigfaltigen darzustellen, faßt das Ganze des von Kant umgeschmolzenen Rationalismus in einen Brennpunct zusammen. Er entwickelt das, was Kant als den Inhalt der Vernunft durch Analyse des Bewußtseins gefunden und in synthetischer Weise in der Critik der reinen Vernunft niedergelegt haben wollte, mittelst einer neuen, eigens dazu erfundenen Methode dergestalt aus dem Grundgedanken, daß es wie in organischer Gliederung mit demselben zusammengehörig erscheint, und somit ein einheitliches Ganzes bildet. Dieß System ist die energische und consequente, wenn gleich einseitige Durchführung der von Kant vertretenen Richtung.

Fichte geht also davon aus, daß die Vernunft, wie auch Kant in der Critik der reinen Vernunft dieß ausgesprochen hatte, überall Zusammenhang und Einheit herzustellen

Digitized by Google

ſuche. Dieß Streben iſt die Geneſis der Philoſophie. Die Philoſophie hat die von der Vernunft erſtrebte Einheit darzuſtellen: dieſe Einheit iſt in der Vernunft und kann keine andere, als die der Vernunft ſelbſt ſein. Kant nun hat dieß ſein eigenes Princip nicht durchgeführt, wenn er von einer Einheit der Vernunft ſpricht und ſich doch in immerwährenden Gegenſätzen bewegt. Dieſe Gegenſätze beruhen auf dem bloßen Schein und werden durch die Einſicht aufgehoben, daß alles, was in dem Bewußtſein iſt, auch aus der Vernunft und Vernunft ſei. Die wirkliche Welt iſt daher vom Standpuncte des Denkens aus nur die vom denkenden Ich geſetzte Schranke ſeiner Thätigkeit. Es kann daher auch ferner nicht einen von Kant angenommenen Widerſpruch zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Thätigkeit geben: es iſt überall dieſelbe Vernunft, welche nur nach den verſchiedenen Richtungen ihres Wirkens einmal theoretiſch, dann practiſch genannt wird.

So iſt Fichte ein völliger Rationaliſt, welcher den Reſt des von Kant übriggelaſſenen dinglichen Gegenſatzes in ſeiner Weiſe austilgt. Er hat inſofern vollkommen Recht, zu ſagen, daß außer ſeinem Syſteme nur das des Spinoza conſequent ſei: er bildet innerhalb des Rationalismus den diametralen Gegenſatz zu Spinoza. Auch letzterer behauptet den abſoluten Vernunftzuſammenhang und erklärt die Philoſophie für die Einſicht in die Einheit des vernünftigen Ganzen, aber zwiſchen beiden iſt wieder der Unterſchied, daß Spinoza die Vernunft als Gegebenes, und eben darum nur Aufzufaſſendes anſieht, während Fichte ſie als Thätigkeit, als productive Kraft handhabt. Spinoza paßt ſeine ſubjective Vernunft dem Geſetze und der Vernunft des Univerſums an und ein, Fichte conſtruirt das Univerſum aus ſeiner Vernunft hervor; Spinoza führt, um mit Plotin zu reden, das Göttliche in uns mit dem Göttlichen im Univerſum zuſammen, Fichte führt auf eigene Hand das Univerſum als ideelle Projection aus; Spinoza iſt daher theoretiſch, dogmatiſch, realiſtiſch; Fichte dagegen ethiſch, conſtruirend, transcendental-idealiſtiſch.

Digitized by Google

Am vollständigsten spricht sich Fichte über den Geist seines Systems im Gegensatze zu Spinoza folgendermaßen aus[1]: „Spinoza trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der sich nie seiner bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besondern Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann, aber es ist grundlos; denn was berechtigt ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen? Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System, und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß ein vorgestelltes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden, aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann."

Diese Stelle, welche beiläufig gesagt, dem Spinoza insofern das größte Unrecht thut, als dieser Gott für nichts weniger als für das bloße reine Bewußtsein ansieht, ist ungemein characteristisch für Fichtes Standpunct. Wir sehen daraus, daß für Fichte das practische Bedürfniß dessen, was werden soll, grade das ist, was bei Spinoza die Substanz oder Gott. Der sittliche Proceß ist der absolute Gedanke des Systems, der an die Stelle der Rückkehr zu Gott tritt. Der Weg dazu ist für beide Philosophen derselbe — die Vernunft. Was bei Spinoza die cognitio

1) Grundlegung der Wissenschaftslehre p. 15. (2. Ausgabe.) In d. ges. Werken I, p. 100—101.

Digitized by Google

unionis, quam mens cum tota natura habet, diese theoretische Vernünftigkeit, welche ihm freilich als solche zugleich sittlich erscheint, das ist bei Fichte die Verwirklichung der Freiheit. Auch Spinoza bezeichnet seine Vernunft als Mittel der Freiheit, und wir können daher sagen, Freiheit durch Vernunft sei der Grundgedanke beider Systeme, aber dem Einen als Einkehr zu Gott, dem Andern als Erlangung absoluter Selbständigkeit, zu der als dem innersten Zwecke anzutreiben uns die Idee der Pflicht dient.

Die Begründung des transcendentalen Idealismus, welcher insofern die Spitze des Rationalismus bildet, als er nicht nur die gesammte Wahrheit, sondern die gesammte Wirklichkeit in der Vernunft und zwar in der Selbstthätigkeit des vernünftigen Denkens nachzuweisen sucht, erfolgt nun so. Fichte erklärt, nur das von Kant im Dunkel gelassene, wenn gleich erkannte Princip der reinen Vernunft hervorgezogen und an die Spitze gestellt zu haben. Dieß ist das Ich oder das subjective Selbstbewußtsein. Kant hatte das Ich als die ursprüngliche, synthetische Einheit der Apperception bezeichnet, welche als solche alle unsere Vorstellungen begleite, ja ihnen zu Grunde liege und sie erst möglich mache.[1]) Die synthetische Einheit der Apperception sei der höchste Punct, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften müsse; ja, dieses Vermögen — das Ich — sei der Verstand selbst.[2]) Was Wunders, daß Fichte darauf fußend diesen Punct als Princip seiner Transcendentalphilosophie nun auch wirklich benutzte, von dem aus es für ihn, wie wir gleich sehen werden, keine Schwierigkeit hatte, nach Anleitung der Kantischen Kategorienlehre die Realität — nämlich die Dinge an sich — in einen bloßen Gedanken aufzulösen. Fichte nannte das

1) Siehe oben p. 81 in der Anm.

2) Critik der reinen Vernunft. Elem.-Lehre. II. Theil. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptstück p. 130 der Leipz. G.-Ausgabe.

Digitized by Google

Ich diejenige Thathandlung, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, sondern vielmehr allem Bewußtsein zu Grunde liegt. Das Ich ist ihm daher nicht das nach der Hand, sondern das schlechthin Gesetzte; wobei Sein und Sichsetzen dasselbe ist, so daß man von dem Grundsatz auszugehen hat: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein; und weiter ist von vornherein nichts seiend und nichts denkbar. So ist im Ich die von der Philosophie gesuchte Einheit des Subjectiven und Objectiven gefunden, und weil eben das Ich es ist, welches diese Einheit bildet, so kann von einer dem Ich fremden Objectivität, von einer sogenannten wirklichen Welt, die man außer dem Ich denkt, nicht mehr die Rede sein. Diese sogenannte Welt muß vielmehr, um überhaupt gedacht werden zu können, als ein Product des Ichs gedacht werden, dergestalt, daß auf den mancherlei Ansichten, welche man über die Trennung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven im Ich haben kann, der ganze Mechanismus des Bewußtseins beruht. Wenn das Ich sich ein Objectives, ein Nicht-Ich, gegenüber setzt und nun zusieht, wie es damit übereinstimmt, so verhält es sich erkennend; beide Seiten aber, die subjective und objective, harmonirend angesehen so, daß das Objective aus dem Subjectiven, ein Sein aus einem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgt, ergiebt das Practische. Immer aber ist das Reale aus der Denkthätigkeit des Ichs: die gesammte Erfahrungswelt ist ein aprioriſches, reines Erzeugniß des Selbstbewußtseins.

Durch diese Erklärung hat Fichte auf eine zwar eigenmächtige, aber vom Kantischen Standpunkte aus unwiderlegliche Weise[1]) ein Doppeltes erreicht. Er hebt dadurch den unleidlichen Gegensatz von aprioriſchen Erkenntnißformen

1) Kant's Bemühungen, in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft vom Jahre 1787 zu retractiren, um sich vor dem Vorwurf des Idealismus zu bewahren, sind bekannt.

Digitized by Google

und aposteriorischem Erkenntnißstoff, von Vernunft und Ding an sich, auf — jenen von Hamann so treffend persiflirten Gegensatz, von welchem aus das Zustandekommen der wirklichen Erkenntniß als einer Synthese beider Elemente von Kant durchaus nicht hatte erklärt werden können. Zweitens vernichtet er aber auch den nicht minder harten Gegensatz von Gesetzgebung des Verstandes in der Theorie und Gesetzgebung der Vernunft in der Praxis. Fichte beruft sich dabei auf die Andeutungen, die Kant selbst in der Einleitung zur Critik der Urtheilskraft gegeben hatte, worin es heißt, es müsse, obgleich eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete der Freiheit, als dem Uebersinnlichen befestigt ist, *dennoch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem, was der Freiheitsbegriff practisch enthält*, geben.

Nachdem nun Fichte angenommen hat, daß im Ich die höchste Einheit sich finde, weil das Ich als der ursprüngliche Gedanke, „das schlechthin Gesetzte" zu betrachten sei, so liegt ihm zunächst ob, nachzuweisen, wie nun das Ich dazu komme, sich ein Objectives oder Nicht-ich gegenüberzusetzen und dadurch sich gleichsam aus sich herauszubegeben, wenigstens bei einer Schranke seiner Thätigkeit anzuhalten. Da erklärt nun Fichte, daß der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem nöthig sei, damit es zum wirklichen Denken komme, welches sich immer in diesem Gegensatze bewege; und daß ein Denken nöthig sei, damit die sittliche That entstehe. *Also die Vorstellung des Sollens ist die eigentlich schöpferische Potenz des Fichteschen Systems.* Es kehrt Fichte die Kantische Weltanschauung dadurch allerdings um, wie dieser ihm auch vorwarf. Kant hatte gesagt: weil ein Gegensatz zwischen sinnlichem Sein und Sittlichkeit obwaltet, entsteht die Vorstellung der Pflicht; Fichte sagt nun: um die Pflicht auszuführen, müssen wir denken, und dazu ist ein Gegensatz von Subject und Object nöthig. *Wir*

Digitized by Google

machen durch unser Denken erst die Welt, bloß um an ihr ein Material unserer Pflicht zu haben. Ja, wir machen auch das Ideal, im populären Bewußtsein Gott genannt, welcher das „absolute Product des Ichs“ [1]) ist, nur, um dadurch die Vorstellung einer sittlichen Weltordnung zu gewinnen. Denn jeder Glaube an ein Göttliches, das mehr als diesen Begriff der moralischen Weltordnung enthielte, wäre eines vernünftigen Wesens unwürdig. Das Ich begiebt sich durch sein Denken in den Gegensatz und dadurch in relative Abhängigkeit, um zur Selbständigkeit der sittlichen Freiheit zu gelangen.

Nun konnte aber freilich einem so consequenten Denker, wie Fichte, der durch diese neue Wendung entstandene ungeheure Widerspruch nicht entgehen, auf welchen folgende einfache Betrachtung führt. Gesetzt, daß wirklich der ganze Mechanismus des Denkens diesen transcendental-idealen Character trägt, der ihm hier beigelegt wird, daß also die Wirklichkeit nur im Zirkeltanze des Ichs besteht und aufgeht, daß alles auf die Verwirklichung der Freiheit hinausläuft — warum kommt es denn nicht durch den philosophischen Denkprozeß selbst zu dieser Freiheit? Wenn die Welt bloß im Denken besteht und entsteht, so muß das consequente Durchdenken aller Processe doch auch unmittelbar die Vollendung bringen! Hier ist Fichte gezwungen, da er nun einmal das Objective im Ich mit dem Objectiven (Realen) überhaupt, die theoretische Ableitung des Practischen mit dem wirklichen Thun verwechselt, eine Unterscheidung zu machen zwischen dem Ich, welches Gegenstand seiner Wissenschaftslehre ist und dem wirklichen Ich. Er nimmt demnach einerseits ein absolutes, ein schlechthin gesetztes, ein unendliches Ich an und andererseits ein wirkliches d. h. gewöhnliches, in der Entwicklung thätiges Ich. „Das Ich fordert, so läßt er sich

1) Grundlegung p. 261.

Digitized by Google

vernehmen [1]), daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich, und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet, sondern von einer Idee des Ich, die seiner practischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann." Dieser Gegensatz aber von idealem und wirklichem Ich ist vom Princip aus unbegreiflich; er hebt sogar das Princip auf, welches die höchste Einheit verheißt und fordert, und nun bei einem ins Unendliche sich erstreckenden Gegensatze anhält.

Aber Fichte muß noch einen Schritt weiter gehen, wie er sich selbst nicht scheut, zu erklären. „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich", so sagt er, „ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. Das Ich wird dadurch bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt und da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Die Wissenschaftslehre ist demnach

1) Grundlegung p. 272.

Digitized by Google

realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt; von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. — Dieß, daß der endliche Geist nothwendig etwas absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch auf der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei, (ein nothwendiges Noumenon sei) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann". [1]) Fichte's System schließt also mit dem Bekenntniß, daß dasjenige, womit es anhob, um es aufzuheben, sich als unaufheblich erwiesen habe. Und so sehen wir, daß der Rationalismus hier an seiner Gränze angekommen ist. Durch Kant auf Formalismus reducirt, muß er in Fichte anerkennen, daß er auf dem Boden eines unerkennbaren Etwas steht, das nur gefühlt wird. „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein und legt das erstere bloß zu Grunde, um das letztere erklären zu können." Dadurch spricht Fichte die Unmöglichkeit seines eigenen Systems aus. Hundertmal hat er erklärt, das Sein sei nichts als das im Ich und durch das Ich gesetzte Nicht-Ich: hier erscheint ein unabhängiges Sein, an dem die Selbständigkeit des Ichs zerbricht. Mit andern Worten: durch Fichte hat der Rationalismus seine Ohnmacht am allerentschiedensten ausgesprochen, die er freilich als eine Ohnmacht des philosophirenden Geistes überhaupt ansieht, weil ihm Bewußtsein und Vernunft, Inhalt des Bewußtseins und vernünftig, vernünftig und allgemein-nothwendig, identische Begriffe sind.

1) Grundlegung p. 275. 276.

Digitized by Google

Als Schelling durch sein Identitätssystem der deutschen Philosophie eine weitere Aussicht eröffnete, so versiegte auch äußerlich, was seinen innern Abschluß erfahren hatte. Der Rationalismus hatte alle seine Möglichkeiten erschöpft, so daß Fichte selbst, der letzte große Vertreter desselben, je länger desto mehr auf das Element des Glaubens zurückkam, wie in der Bestimmung des Menschen und seinen nächsten darauf folgenden, populär gehaltenen Schriften. Er fing auch die Wissenschaftslehre von einem andern Gesichtspunct zu bearbeiten an, nämlich dem des Wirklich-absoluten, jenem stets vorauszusetzenden Grunde der Erkenntniß und des Daseins. Ohne Zweifel ward er durch die von Schelling eingeleitete neue Bewegung mit dazu veranlaßt, aber es wäre Unrecht, zu behaupten, daß nicht der Keim dazu schon in seinem eigenen System gelegen habe[1]). Auch gieng er nicht auf Schellings Ideen selbst ein, was dieser als Mißverständniß und Unvermögen bezeichnete. Fichte blieb bei seinem rationalistischen Schematismus stehen, dessen veränderter Gestaltung in einem

---

1) Darum eben wurde in der obigen Darstellung auf die ursprüngliche Gestalt der Wissenschaftslehre (die Grundlegung vom Jahre 1794) zurückgegangen und grade das hervorgehoben, was einerseits den innern Widerspruch des Systems mit sich entdecken läßt, aber auch als Uebergangsmoment zum spätern Standpunct betrachtet werden muß. Das Unrecht, wovon wir reden, thaten Fichte sowohl Hegel (in seiner bekannten Abhandlung „Glauben und Wissen" im critischen Journal 1802) als auch Schelling (Darlegung ꝛc. 1806) an. Beide premirten als das Fichten Characterisirende das mehr auf der Oberfläche liegende Princip des selbstthätigen Ich, ohne zu bemerken, daß der innere treibende Widerspruch des Systems schon in der Wissenschaftslehre selbst niedergelegt war, nicht erst durch ihre Critik hineingetragen zu werden brauchte. Jene ungenaue, ja schiefe Auffassung der Fichteschen Denkart, wogegen er selbst, so lange er lebte, nicht aufhörte zu protestiren, besteht denn bis auf diesen Tag. Nur der Sohn Fichte hat sich das Verdienst erworben, namentlich in den Vorreden zur Gesammtausgabe der Werke des Vaters (besonders zu Bd. I. III. IV.) den Anfang eines bessern Verständnisses dieser in der That noch unverstandenen Philosophie zu machen.

Digitized by Google

andern Zusammenhange Erwähnung zu thun sein wird, und gab ihm nur einen Unterbau durch die Anerkennung des wirklichen, aber außer der wirklichen Erkenntniß fallenden Absoluten. Es blieb also zwischen ihm und Schelling immer der Unterschied, daß er das Absolute nur als das immer Vorauszusetzende, Anzunehmende, zu Glaubende bezeichnet, Schelling dagegen mit Spinoza die adäquate Erkenntniß desselben behauptet. Schelling und Hegel kehrten den Pol der Philosophie aufs Neue um, indem sie wieder mit Spinoza das Absolute als das Erste und Gewisseste unserer Erkenntniß setzten. Aber deswegen darf doch nicht, wie es wohl geschieht, ihre Philosophie als eine bloße nachgekommene Afterbildung des Spinozismus angesehen werden: ihre Fassung der Sache ist doch wieder wesentlich anders und speculativer, als bei Spinoza, so daß ihnen ein höherer Rang in der Entwicklung der Philosophie gesichert bleibt, wie seines Orts nachgewiesen werden soll.

Schlußbemerkung zum Rationalismus.

Wenn Des Cartes und Kant die Fermentatoren im Proceß des Rationalismus sind, so dürfen Spinoza und Fichte, von denen der eine das Contemplative, der andere das Discursive des Denkens vertritt, als diejenigen bezeichnet werden, in deren Systemen die Errungenschaften der sogenannten reinen Vernunftwissenschaft am vollständigsten und klarsten erscheinen. Wurde nun oben gesagt: die Idee der Freiheit sei der Grundgedanke beider Systeme, so kann hier ausgesprochen werden, daß diese Idee der Freiheit das innerlich treibende Moment der ganzen rationalistischen Entwicklung sei. Unter dieser Freiheit wird aber nicht etwa die natürliche Freiheit, d. h. die Willkür, verstanden, sondern die Vernünftigkeit der Handlungsweise selbst. Also die rationalistischen Systeme bewegen sich stets in diesem Cirkel, von der Vernünftigkeit als Voraussetzung auszugehen und die Freiheit, eben wieder die Vernünftigkeit in negativem Aus-

Digitized by Google

druck, als letztes Resultat zu gewinnen; woraus sie auch, wenn sie sich nur ihrer selbst bewußt sind, wie das Fichtesche, kein Hehl machen, indem sie sich gradezu als Analyse des Begriffs der Freiheit bezeichnen [1]).

Es beruht also der gesammte Rationalismus auf einer idealistischen, wenigstens nicht erfahrungsmäßigen Annahme, welche verschieden ausgedrückt wird, aber stets auf den Gedanken der selbständigen Vernunft hinausläuft: „Der Mensch ist die Vernunft." Und zwar faßt der Rationalismus diese seine Behauptung so, daß er durch sein philosophisches System die ursprünglich potentielle Vernunft des Menschen nun actu gesetzt, verwirklicht haben will.

Wenn nun diese Behauptung geprüft und als unerwiesen, ja als unerweislich erfunden worden ist, so folgt nun weder, daß die Vernunft für den Menschen überhaupt zu leugnen sei, und also die Annahme der potentiellen Freiheit und Vernunft fallen gelassen werden müßte; noch folgt daraus, daß Philosophie d. h. Bildung durch Denken, unmöglich sei — sondern es folgt eben nur, daß die rationalistische Philosophie nicht zu dem Ziele führt, das sie sich selbst steckt, nämlich die absolute Einheit aller unserer Erkenntniß als Inhalt der Vernunft nachzuweisen. Indessen, wenn auch der Rationalismus die Actualisirung der Vernunft auf seinem Wege nicht zu Stande bringt, so wirkt er doch indirect zur Actualisirung der Vernunft, indem er die Einsicht verschafft, daß nach der bloßen Weise des rationalistischen Verfahrens die Vernunft eben nicht actualisirt werden könne. Insofern wird dem Rationalismus wie jedem consequent durchgeführten Irr-

1) So drückt sich denn auch Fichte wirklich aus in seinem Briefe an Reinhold (Fichtes Leben. 2. B. p. 303) vom Jahre 1800, der den Uebergang von seiner ersten Periode in die zweite darstellt. Da wir demselben Gedanken auch in den „Nachgelassenen Schriften" mehrfach begegnen, so können wir ihn wohl als Fichte's Grundgedanken und rechtes Lebensprincip bezeichnen.

Digitized by Google

Hum, doch ein Fortschritt in der Zucht des Denkens verdankt. Aber noch ein anderer Gesichtspunct ist schon hier aufzufassen.

Um die Freiheit zu beweisen, geht Spinoza von der Grundannahme aus, daß wir eine adäquate, vollständig begreifende Idee Gottes haben; Fichte von der Grundannahme, das Ich setze ursprünglich sein eigenes Sein. Beide Annahmen sind falsch, wie sich zuerst indirect durch die Falschheit der daraus hervorgehenden Consequenzen, sodann durch directe Selbstbesinnung findet. Nun hat gleichwohl aber, wie dieselbe Selbstbesinnung uns lehrt, das Ich eine Art von Selbständigkeit und auch eine gewisse Art der Gotteserkenntniß, aber beides nicht absolut, sondern wie Plato sagte, haben wir Theil an der Idee. Die absolute sittliche Freiheit und die absolute Erkenntniß Gottes erhalten dadurch also für uns die Geltung von Idealen, denen wir nachzustreben haben, sind aber nicht Producte des Bewußtseins, von denen wir ausgehen könnten. Das ist der Grundfehler des Rationalismus, das Ideal des Geistes zur unmittelbaren Thatsache des Bewußtseins zu machen. Zu dem Hause, worin der Geist heimisch ist, giebt der Rationalismus den Riß, der Riß ist nicht das Haus selbst. Sollen wir aber den Riß überhaupt verwerfen, wenn wir der Aufforderung nicht folgen können, im Risse statt im Hause zu wohnen? Der Riß mag gut sein als Riß. Der Rationalismus giebt das Schema der Wissenschaft, die Form derselben, welche zwar an sich leblos ist, aber das Maß des geistigen Lebens bildet. Denn das Unendliche und Absolute, das Allgemeine und Nothwendige bildet in der That den letzten Gesichtspunct, auf den wir alles zurückzuführen versuchen, wenn auch Wirklichkeit und Leben niemals in die aprioriſche Form aufgehen. Aber deswegen das Erfahrungsmäßige als erfahrungsmäßiges hartnäckig festhalten zu wollen, wäre ebensogroßer Unverstand, als durch Machtspruch es für aprioriſch zu erklären. Der Geist eilt immer aus der Endlichkeit zu Gott zurück, wo er

Digitized by Google

seine Ruhe und sein Glück findet: es ist also nothwendig, die Dinge in Gott denken zu wollen, wie Spinoza vorschreibt. Der Geist ist nicht unterworfen, sondern macht sich von allem ihm auferlegten Zwange los: daher muß die Freiheit sein Ziel sein. Aber der Mensch bleibt auch immer hinter der Idee zurück. Das Individuelle ist niemals ohne das Allgemeine, aber es ist nicht im Allgemeinen und allgemein.

So ist der Rationalismus ein idealer Entwurf, die Prolepsis der Vollendung in der Philosophie — die Ungeduld, den welthistorischen Proceß fertig zu setzen: er ist nicht das letzte Product des Geistes, der auch über ihn sich frei erhebt, aber er dient dieser seiner Erhebung. Denn einmal wenigstens mußte er, der philosophirende Geist, sich von jedweder Autorität freimachen und versuchen, wieweit Vernunft gleichsam auf eigenen Füßen oder mit eigenen Fittichen gelangen könne. Alles, was sie nicht war oder zu sein schien, ward daher als unwürdige Kette abgeworfen. Die anmaßliche Menschensatzung sowohl als die beseligende Lehre von der Liebe Gottes, die hohle Schulweisheit sogut als die wirklichen Kenntnisse, kurz, die ganze Errungenschaft der durchlebten Vergangenheit ward verachtet, verhöhnt, vergessen. Das war ein Rausch, aber war es nicht zugleich ein Läuterungsfeuer, in dem Vieles auf immer verschwand, welches in der That als fremdartiger Ballast die Entwicklung unseres Geschlechts hemmte? Das Aechte ist doch unzerstörbar, das Wahre unvergeßlich. Der Rationalismus ist die Selbstüberhebung der Vernunft, die, da sie beim Forschen und Untersuchen höchstens die Dinge genießen kann, in der Selbstergründung sich einmal selbst genießen wollte — aber wie sehr förderte nicht dieser Irrgang der Speculationjene innere Selbsterkenntniß des menschlichen Wesens, welche der Weiseste der Denker der Philosophie zur ewigen Aufgabe gemacht hat.

Digitized by Google

C. Speculation.

Geist und Entwicklungsstufen derselben.

Empiristik und Rationalismus gehen beide an innerm Widerspruch zu Grunde. Die Empiristik erklärt das Einzelne für das Wesen und hat sich dadurch selbst zum Sinn gemacht: die Erfahrung ist ihr Stichwort und zwar die Erfahrung der Natur, welche letztere ihr als ein aus unendlichen Einzelnheiten zusammengesetztes Ganzes erscheint. Der Rationalismus sucht dagegen das Wesen im Allgemeinen. Ihm ist die Vernunft die erste und eigentlich alle Wirklichkeit, welche sich im aprioriſchen Denken kund giebt, nicht bloß das Objective für uns vermittelnd, sondern von sich aus vermögend und setzend. Aber nun hat sich gezeigt, daß beide Richtungen in einen Proceß gerathen mußten, welcher zwar ein Entwicklungsproceß ist, d. h. ein solcher, welcher das Princip immer klarer herausstellt, aber zugleich um ihrer Einseitigkeiten willen ein Proceß ihrer Erschöpfung wird. Empiristik sowenig als Rationalismus können mit ihren eigenen Mitteln dasjenige zu Stande bringen, was sie wollen. Die Empiristik, ausgehend von einem Glauben an die Wirklichkeit des Empirisch-gegebenen, muß doch bekennen, daß sie das Wesen der Dinge nicht erkennt, daß ihr die Erfahrung also im Grunde doch nicht gewährt, was sie sucht; der Rationalismus muß sich mit seinem aprioriſchen Denken auf ein immer engeres Gebiet zurückziehen, wo ein positives Wissen, ein Wissen von mehr als formeller Bedeutung, gar nicht existirt. Beide entgehen dem Skepticismus nicht, wenn sie sich anschicken, eine bestimmte Lehre systematisch geltend zu machen. Und was das Entscheidende ist: die Idee des Absoluten und die der sittlichen Freiheit, welche als dem menschlichen Bewußtsein recht eigentlich zum Inhalt gegeben, selbst von diesen beiden einseitigen Denkrichtungen anerkannt werden müssen, erhalten unter ihrer Bearbeitung das Ansehen unauflöslicher Räthsel oder gar verwerflicher Irrthümer: sie werden bei Seite gesetzt oder min-

Digitized by Google

bestens eine um der andern willen geopfert. Denn überhaupt ist der Empiriſt und Rationaliſt gezwungen, um ein Problem lösen zu können, immer ein anderes zu opfern. Dieß widerſpricht aber dem allgemeinen Character der Philoſophie, welche die Stellung einer nichts von ſich ausſchließenden, ſondern alle Aufgaben des Denkens mit gleicher Liebe und höchſter Gerechtigkeit umfaſſenden Wiſſenſchaft ſich bewahren muß, um überhaupt nur zu ſein. Jene Richtungen, ſo begreiflich auch ihr Streben, ja, ſo brauchbar ihre Reſultate auch im Einzelnen ſein mögen, verdienen daher den Namen der Speculation eigentlich nicht. Die eigentliche Speculation darf weder bloße Erfahrung, noch bloße abſtracte Denkformen zu ihrem Maßſtabe machen. Sie darf weder dem Stoff die Form aufopfern, noch die Freiheit der Nothwendigkeit. Sie darf weder mit blindem Glauben zu Werke gehen, noch ohne Glauben. Sie hebt daher mit dem unbefangenen Bewußtſein an, welches ſie zu verſtehen unternimmt. Sie beurtheilt das Bewußtſein aus ihm ſelbſt, geht alſo von einer Critik aus, welche nicht die Critik der bloßen oder reinen Vernunft, ſondern des Inhalts des Bewußtſeins überhaupt iſt. Sie iſt Selbſterfaſſung, Selbſtbegründung, Selbſtdurchmeſſung des Bewußtſeins.

Die Wahrheit iſt im Bewußtſein, aber es fragt ſich, wie das Bewußtſein dazu kommt. Ohne Sinnlichkeit kommt man überhaupt nicht zu Bewußtſein, alſo iſt die Sinnlichkeit eine nothwendige Stufe zur Wahrheit. Das ſinnliche Erkennen beruht nun auf unmittelbarer Anerkenntniß d. h. auf einem Glauben. Alſo der Glaube iſt die erſte Form der Wahrheit. Aber das Bewußtſein des Glaubens iſt nicht Glaube ſondern Gedanke: ſo gehört zum Bewußtſein nicht weniger Wiſſen, als Glauben. Kein Wiſſen ohne Glauben, kein Glaube ohne Wiſſen. Es wird dasjenige, was Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, weder bloß als Gegebenes (Geglaubtes) noch als bloß Gedachtes angeſehen

Digitized by Google

werden dürfen. Dieses Wirkliche als Gegenstand des Bewußtseins nennt die Speculation die Idee. Die Idee wird nicht durch das Denken, aber wird, um überhaupt für uns zu sein, gedacht. Nicht das Bewußtsein bringt die Idee hervor, sondern wird von ihr hervorgebracht: die Idee macht unser Bewußtsein im tiefsten Grunde aus. Wir haben nicht die Idee, sondern die Idee hat uns. Sie, der ursprüngliche Inhalt (wie Gegenstand) des Bewußtseins, entwickelt uns zur Vernunft, deren Wesen nur als geistige Thätigkeit zu fassen ist.

Wenn das Wesen der Vernunft in der geistigen Thätigkeit besteht, so ist nur das Persönliche wirklich. Dieß ist die neue, aber auch die Grundanschauung der Speculation. Das Persönliche ist so wenig in der Sinnlichkeit, als im reinen Denken. Es giebt eine Intellectualanschauung desselben, welche nicht ohne Sinnlichkeit und Denken (gleichsam negative Hülfen) erreicht wird, aber wenn sie erreicht ist, beider nicht bedarf. Das Persönliche ist zu verstehen, weil es Geist ist; aber weil es von unendlicher Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit ist, ist es nicht völlig zu erschöpfen und zu begreifen oder gar apriori zu construiren. Es giebt kein Sein ohne Werden, keine Freiheit als in der Entwicklung durch den Gegensatz, kein Allgemeines ohne Besonderes.

Darum hebt die Speculation die Vorstellung der Materie — des schlechthin Besonderen — auf, welche der Empirist als die Gränze seiner Theorie betrachtet; aber sie vernichtet nicht weniger den leeren Schematismus des Rationalismus, wenn er der freien Entwicklung intellectueller Anschauung feindselig in den Weg tritt. Die Speculation will das Wesen durchdringen, nicht eine gedachte Welt neben der Wirklichkeit aus sich produciren: sie sucht die wahrhafte und wirkliche Welt, durch die Besitzergreifung des tiefsten Princips, welches sie nur stufenweise zu

Digitized by Google

ergründen sich für fähig erachtet. Sie ist mehr wissenschaftliche Gesinnung, als wissenschaftliches Resultat; und wenn sie ein wissenschaftliches System aufstellt, so hat dieß niemals die Bedeutung eines Abschlusses, sondern setzt den Anfangspunct eines dadurch geforderten Fortschrittes und weist über diese so eben gesetzte vorläufige Gränze hinweg, welche nur hodegetisches Moment sein soll.

Die Speculation hat zwei Stadien ihrer Genesis. Zuerst tritt sie auf, indem sie sich critisch-polemisch Bahn bricht und ihre Grundanschauung geltend macht. Man kann dieß Stadium die Vereinigung des discursiven Denkens mit der mystischen Contemplation nennen. Denn ehe die Speculation über sich selbst zum Bewußtsein gekommen, d. h. ehe sie wissenschaftlich geworden ist, existirt sie unter der phantastischen Form der Mystik oder, wenn sie sich theoretisch festhält, als Theosophie, wie die Jak. Böhmes ist. Die Mystik muß also in die wissenschaftliche Form eingeführt, oder was dasselbe ist, das wissenschaftliche Streben muß in die Tiefe der Mystik gerichtet werden. Dieß vollbringt Leibniz. Man kann sagen: die deutsche Mystik sei der Geist der leibnizischen Speculation, aber dieser Geist ist nichtsdestoweniger der Geist einer ächten, mit critischer Schärfe und umfassender Kenntniß ausgerüsteten Wissenschaftlichkeit. Leibniz spricht es zuerst aus, daß die Idee Prozeß und die Thätigkeit das Wesen sei. Dadurch ist der platonische Standpunct der Speculation siegreich überschritten.

An Leibniz knüpft Lessing an und beginnt zur Wahrheit zu machen, was jener vorläufig festgestellt hatte. Die Ineinsbildung der beiden bisher immer getrennten Seiten der geistigen Thätigkeit, des Glaubens und Wissens, der Sinnlichkeit und der Vernunft, der Erfahrung und des aprioriſchen Denkens, welche man die liebesinnige Ehe des weiblichen und männlichen Moments des Geistes nennen könnte, erscheint bei ihm als Philosophie der Geschichte, in der Historie und Speculation zusammenfallen. So hat

Digitized by Google

Lessing dasjenige wissenschaftliche Problem aufgestellt, welches in den allerverschiedensten Formen gefaßt, uns noch heutzutage beschäftigt.

I. Leibniz.

a. Die Principien seiner Philosophie.

Leibniz scheint zwar denselben Ausgangspunct und selbst dieselbe Methode des Philosophirens zu haben, als Bacon, aber sein großer Geist führte ihn zu einer ganz andern Tiefe der Anschauung, als die des Engländers ist. Dabei stand ihm beinahe die gesammte Erudition seiner Zeit, die er nicht nur sich angeeignet hatte, sondern überall selbstthätig weiter zu bilden unternehmen konnte, zu Gebote, und das Studium des Alterthums eröffnete ihm die Weisheit der Griechen, ja der ältern Orientalen. So schwang er sich zu einer Universalität der Weltansicht empor, welche, ohne auch des Fernsten untheilhaftig zu sein oder das Kleinste zu verschmähen, gleichsam im Mittelpunct der Dinge alles Einzelne im besten Lichte seiner Eigenthümlichkeit erblickte und zur harmonischen Einheit eines Ganzen verschmolz. Ueberall hält der Tiefsinn der Speculation mit der Ausbreitung des Wissens bei ihm gleichen Schritt. Aber grade dieser Tiefsinn ist es, welcher Leibnizen abhält, dem philosophischen Denken eine ihm fremde Bedeutsamkeit anmaßlich beizulegen: je mehr sein Wissen an Umfang gewinnt, desto ungenügender erscheint es ihm, weil überall neue Fragen und Probleme sich ihm aufdrängen, die seinem Geiste nach den verschiedensten Seiten hin neue und unbetretene Bahnen eröffnen. Die Bescheidenheit ist der Character seines Genie's, so daß er, welcher doch die bisherigen Schranken der philosophischen Betrachtungsweise aufs glücklichste durchbrochen hatte, dennoch alles von ihm Errungene nur als vorläufige Hypothesen ansah, bei deren Dämmerlichte das Suchen nach Wahrheit eigentlich erst zu beginnen

Digitized by Google

habe. Und so wird ihm denn die Speculation zu einem unendlichen Prozeß, welcher aus der Unerschöpflichkeit des sich in sein eigenes Selbst vertiefenden Innern neue Kräfte des Fortgangs, der Ausbreitung, der Durchdringung gewinnt und erzeugt — der nie beendigt, nie den vollständigen Besitz absoluter Wahrheit verschafft, aber stets sich vervollkommnet. Die menschliche Wissenschaft ist ihm das Wachsthum im vollkommenen Wissen.

Möglich und ersprießlich wäre es, nachzuweisen, wie Leibniz die von der griechischen Philosophie herausgestellten letzten Gegensätze — die Gegensätze nämlich von dualistischem Idealismus und Realismus, von pantheistischem Fatalismus und hedonistischem Materialismus nicht weniger überwunden hat, als jenen in der christlichen Welt ausgebildeten Widerstreit zwischen dialectischem und mystischem Denken, welchen das spätere Mittelalter vergeblich aufzuheben strebte. Für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung wird aber genügen, nur in der allergrößten Kürze darauf hingewiesen zu haben.

Wenn Leibniz mit den Pythagoräern und Plato erkannte, daß der sinnlichen Welt nicht als solcher Realität zukomme, sondern sie nur als eine bloße Erscheinung, nämlich der intelligibeln Welt seelischer Wesen betrachtet werden dürfe[1]),

1) Nulla veterum Philosophia magis ad Christianam accedit, etsi merito reprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem Christo. — Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis; unam omnium causam esse, esse in divina mente mundum intelligibilem, quam ego quoque vocare soleo regionem idearum. Obiectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς id est, Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. — Sensibilia et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt et magis fiunt, quam existunt. Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quendam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat. etc. Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica 1707. Erdm. Leib.

Digitized by Google

so war er doch mit Aristoteles darüber einverstanden, die Erfahrung als Ausgangspunct und nothwendige Basis aller wissenschaftlichen Untersuchung zu betrachten [1]), wenn gleich das Wesen der Dinge nicht in der unmittelbaren Empirie gegeben sei [2]). Andererseits streifte er nicht nur der stoischen Lehre durch eine genauere Unterscheidung der Begriffe Gott und Weltseele, die drückende Wucht des ethischen Fatalismus ab [3]), den er in

---

nitii Opp. Phil. Nro. 40 p. 445. Ferner, Ibid. p. 137: Il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelait la réminiscence etc.

Sodann allgemeiner pag. 725: J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse de la Morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Metaphysique.

1) Er nennt daher das Experiment die erste Wahrheit „Veritates secundum nos primae sunt experimenta“ (de verit. prim. Erdmann p. 99).

2) Ueberall sucht Leibniz sich an Aristoteles anzuschließen und bedient sich selbst mit Vorliebe aristotelischer Termini. So nennt er seine Substanzen häufig formes substantielles. Im Briefe an seinen Lehrer Thomasius (Nro. 4 bei Erdmann) ist von ihm am ausführlichsten über sein Verhältniß zu der aristotelischen Philosophie gehandelt, aber auch im Système nouveau de la nature (Nro 30 bei Erdmann) kommt er häufig auf ihn zu sprechen. Mehr als einmal erklärt er, was Aristoteles die Entelechie nenne, sei seine force active (so Erdm. p. 736; noch bestimmter p. 184. Replique etc.) der Monaden. Vortrefflich drückt er sich über des Aristoteles Leistungen und Standpunct in der Logik aus Nouveaux Essais IV. c. 17. pag. 392—402, wo überhaupt die tiefsten und bedeutsamsten Winke über das Wesen dieser Wissenschaft gegeben werden.

3) Namentlich polemisirt Leibniz gegen die stoische Lehre von der Weltseele, welche, wie er sich wenigstens die Sache denkt, bei den Stoikern mit der Gottheit schlechthin zusammenfiel. So in der Théodicée (Erdm. p. 482) gleich im ersten Theil §. 8 u. 9; sodann Th. II. §. 217: mais l'erreur principale de cet Empereur (er spricht von M. Aurelius, dessen Buch er schätzte und dessen Weltanschauung in der That mit der seinigen einige Verwandtschaft hat, welches weiter zu verfolgen wohl der Mühe lohnte) et des Stoiciens était, qu'ils s'imaginaient que le bien de l'Univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parceqn'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde. Cette erreur n'a rien de commun

Digitized by Google

Determinismus — unter Erhaltung der individuellen Freiheit umsetzte, sondern er wußte auch der Atomentheorie des Democrit [1]) und dem epicuräischen Lustprincipe diejenigen Seiten abzugewinnen, welche sie fähig machten, der speculativen Begründung der christlichen Weltanschauung zu dienen [2]). Und so nahe er ferner auch vermöge der Unmittelbarkeit des Gemüthes der Mystik [3]) stand, so daß er wirklich in einem ge-

---

avec notre dogme: Dieu selon nous est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana. L. behauptete übrigens, die Stoiker seien nicht sowohl Fatalisten, als Deterministen, worüber er Theod. II. §. 331 seq. (Erdm. p. 600—602) sich ausspricht. Aber die Unvollkommenheit ihrer Ethik sah er doch vollständig ein. — Ueber das Vermeiden des Fatalismus und die Rechtfertigung des Determinismus vergleiche man unten S. 142.

1) Unendlich oft kommt er auf diesen Punct zu sprechen. Characteristisch ist der Ausdruck p. 676 (b. Erdmann), woraus hervorgeht, daß er sich selbst in ähnlichem Verhältnisse zu Spinoza denkt, wie Democrit gegen Parmenides gehabt habe. Vorher hatte er gesagt: peût-être, que Démocrite, tout atomiste qu'il était a conservé l'an mal. Der plumpe Atomismus der Spätern, wie Epicurs, erscheint ihm als mißverstandene Auffassung der tiefern Lehren Democrits, die er mit Plato und Aristoteles in nützliche Uebereinstimmung setzen will. Epist. ad Hanschium (ed. Erdm. p. 446.)

2) Darüber unten S. 144—145.

3) Es braucht in dieser Beziehung nur an den herrlichen Aufsatz erinnert zu werden, den Guhrauer L's deutsche Schriften I p. 410—413 als „unvollendete und unausgearbeitete Aphorismen" unter dem Titel: von der wahren Theologia Mystica giebt, Erdmann aber in seine Sammlung nicht aufgenommen hat. Bonaventura wird neben Thomas von Aquino ehrend erwähnt. Auch findet man Angelus Silesius mehr als einmal citirt, dem aber Leibniz die Neigung zum Pantheismus und Quietismus zum Vorwurf macht. So pag. 178 bei Erdmann, desgl. p 447, wo immer Weigel, der Lehrer Leibnizens, mit erwähnt ist. Er stellt beide mit Spinoza zusammen, indem er sagt: Sp. aliter eodem tendebat. Man kann Leibniz als den Vertreter einer tiefern, protestantischen Mystik bezeichnen, die das Recht der ewigen Individualität gegen den orientalischen Quietismus und Universalismus aufrecht erhält.

Digitized by Google

wissen Sinne als Mystiker angesehen werden darf, so war er doch andererseits keinen Augenblick zweifelhaft, die Aufgabe seines Lebens in der eigentlichen Wissenschaft, das Heil der Wissenschaft nicht in den schwankenden Offenbarungen des Gefühls, sondern bei der methodischen Erkenntniß durch klare und deutliche Begriffe zu suchen. Immer bedacht, der Erfahrung ihr Recht widerfahren zu lassen, handhabt er das mit mathematischer Schärfe geschulte discursive Denken wie keiner; aber gern kehrt er zur herzerhebendsten Contemplation des reinen, unerschöpflichen, göttlichen Lebensquells alles Denkens und Seins zurück: ja, es haben sich ihm beide Seiten der geistigen Thätigkeit in wunderbarer Vermählung dergestalt geeint, daß so ungesucht wie nothwendig der Optimismus daraus entspringt.

Leibniz traf in die große Zeit, wo das Grundproblem aller Philosophie, die Frage nach dem Wesen der Erkenntniß, die denkenden Köpfe aufs lebhafteste beschäftigte. Oder darf etwa der einseitige Moralist hier einwerfen, daß es auch dem wissenschaftlichen Menschen nicht auf das Erkennen allein, sondern am Ende immer auf das Handeln ankommen müsse? Gewiß ein ungehöriger Einspruch, den man sogleich durch die Gegenfrage zum Schweigen bringt, wie denn von einem Princip des Handelns die Rede sein könne, ehe überhaupt feststehe, was denn Handeln sei — wozu doch erst die Bestimmung dessen gehört, welches den eigentlichen Gegenstand des Erkennens bildet[1]). Die Erörterung dieses Problems also traten, mehr oder weniger bewußt, alle philosophischen Zeitgenossen an; Leibniz allein durchschaute und faßte es ganz[2]), wie er sie alle überschaute. Er allein erkannte die

1) Leibniz selbst deutet diese Ansicht an p. 136 (b. Erdmann.)

2) Es ist das Verdienst Schellings, darauf zuerst gebührend hingewiesen zu haben. Ideen zu einer Phil. der Natur, Einleitung pag. 15: Leibniz hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet.

Digitized by Google

ganze Schwierigkeit des Unternehmens, welches die eminentesten Geister schon auf die verschiedensten Abwege geführt hatte: an der Hand der allseitigen, besonnenen Critik, welche ihm so eigen ist, gelangte er zu seinem System der vorherbestimmten Harmonie, dessen Unabweislichkeit für ihn nur diejenigen nicht begreifen, welche jenes Problem entweder gar nicht zu fassen, oder doch ihm consequent nachzudenken unvermögend sind.

Aber ehe gezeigt wird, auf welche Weise Leibniz jene Fundamentalfrage der Philosophie: wie oder wodurch entstehen überhaupt Vorstellungen? beantwortete, muß auseinandergesetzt werden, was er unter Erkenntniß, Denken und Vernunft überhaupt verstand. Es liegt schon in der Stellung, welche wir ihm angewiesen haben, daß er weder bloßer Rationalist, noch bloßer Empirist gewesen sein könne: er sucht beide Richtungen zur Einheit zu verknüpfen, wie er denn sowohl Des Cartes' als Locke's Ideen sich zu Nutze gemacht hat. War es doch überhaupt seine Weise, aus allem, was er berührte, Nahrung für seinen Geist zu ziehen und ohne je sich und seine Eigenthümlichkeit zu verleugnen, allen fremden Ansichten diejenige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihnen gebührte [1]). Der Grundgedanke der Erkenntniß ist bei ihm derselbe wie bei Aristoteles: er weist uns an, überall an die Erfahrung anzuknüpfen, aber wir sollen nicht dabei stehen bleiben, sondern mittels der logischen uns apriori innewohnenden formalen Principien die Erfahrungssätze zu Vernunftwahrheiten zu erheben suchen [2]). Was heißt nun Wahrheit?

— Der erste Gedanke, von dem er ausgieng, war: daß die Vorstellungen der äußeren Dinge in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besondern Welt entstünden u. s. w.

1) Diese Vielseitigkeit, ja man kann wohl sagen Allseitigkeit Leibnizens ist denn auch die Veranlassung, daß man ihn bald für einen Ungläubigen, bald für einen Obscuranten, dann wieder für einen Aufklärer, Deisten, Halb-Spinozisten u. s. w. erklärte.

2) Nouveaux Essais IV. cap. II.

Digitized by Google

Die Wahrheit — so setzt er in den Nouveaux Essais, zunächst gegen Locke sich wendend und vielfach an Des Cartes erinnernd, am ausführlichsten seine Ansicht auseinander — läßt sich nach der Quelle eintheilen, aus der sie stammt. Es giebt danach Vernunfteinsichten, Meinungen und drittens sinnliche Erkenntnisse. Die erstern sind theils intuitiv oder primitiv; theils abgeleitet. Eine primitive Erkenntniß nennt Leibniz eine solche, in der der Geist die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungen unmittelbar durch sie selbst und ohne Dazwischenkunft irgend einer andern erkennt. Nun kann sich die Intuition aber einmal auf etwas ganz Allgemeines und Aprioriſches beziehen — dann erhält man die Vernunftwahrheiten, oder auf etwas Besonderes — factische Wahrheiten (verités de raison und v. du fait) [1]). Die ersteren tragen den Character der Nothwendigkeit; die letzteren den der Zufälligkeit [2]), und diese sind diejenigen innern Erfahrungen, welche uns ein unmittelbares Gefühl verbürgt, die von

---

1) Gott allein hat das Vorrecht, nur intuitive Erkenntniß zu haben, er ist daher die Vernunft κατ' ἐξοχήν, Fundament und Garantie der Wahrheit wie bei Des Cartes. (N. Ess. p. 400 u. p. 379 b. Erdm.)

Die factischen Wahrheiten werden aber auch allgemein p. 379: Les propositions du fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation.

2) Die ersteren sind auch für Gott gewissermaßen nothwendig und nicht Sache der Wahl (Polemik gegen Des Cartes und viele Scholastiker). Dagegen das System der factischen und zufälligen Wahrheiten ist nach dem Motiv der besten Welt die Sache der Wahl und des Willens Gottes. Dieser Gegensatz von göttlicher Vernunft (mit dem Inhalt der nothwendigen Wahrheiten) und dem göttlichen Willen (mit dem Erfolge der Schöpfung der besten Welt als Darstellung der zufälligen Wahrheiten) ist ein Grundgedanke L's, der die pantheistische Einseitigkeit der Lehre Spinoza's aufheben soll. Also die Finalität ist die herrschende Kategorie bei der Betrachtung der Dinge; die Idee des göttlichen Zwecks ergiebt den Optimismus, wie ihn Plato im Timäus, sodann die von L. genannten Nicolaus v. Cusa und Jord. Bruno vertreten.

Digitized by Google

Des Cartes geforderte Selbstbesinnung [1]). Von dieser Art ist die Gewißheit des eigenen Daseins, während die aprioriſchen Vernunftwahrheiten identiſche Sätze affirmativer oder negativer Art ſind. — Zu dieſen primitiven Wahrheiten geſellen ſich nun ferner die demonſtrativen oder abgeleiteten. Demonſtrative Erkenntniß iſt die Verkettung der intuitiven Wahrheiten in allen Verbindungen der mittelbaren Vorſtellungen, ſo daß zur demonſtrativen Erkenntniß der Beweis gehört, d. h. eben die ſucceſſive Verkettung einfacher, intuitiver Wahrheiten, bis man zur gewünſchten Verknüpfung von Begriffen gelangt, die nicht unmittelbar zuſammengehörig ſind [2]). Das Auffinden dieſes Beweiſes iſt die Analyſe [3]).

Außer der Intuition und der Demonſtration, welche die Vernunfterkenntniſſe umfaſſen, giebt es nun noch das Meinen oder Glauben und die ſinnlichen Erkenntniſſe. Die Meinung kommt nicht an die Wahrheit, weil die dabei gegebene oder vorausgeſetzte Verknüpfung der Vorſtellungen nur probabel, nicht erweislich iſt [4]); ſie bewegt ſich daher nur innerhalb der Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich eine beſondere Rechnung — die Wahrſcheinlichkeitsrechnung — bezieht. Da wir in vielen Dingen über das bloße Meinen nicht hinwegkommen, ſo hat die Theorie des Wahrſcheinlichen, welche doch wieder die Anwendung der Vernunft auf das nicht vernünftig zu Erkennende iſt, ihren großen Nutzen und unabweisbaren Werth [5]).

Was endlich die ſinnliche Erkenntniß anlangt, ſo geht ſie über die bloße Wahrſcheinlichkeit hinaus, obgleich ſie nicht

---

1) N. Essais p. 340.

2) La connaissance démonstrative n'est qu'un enchainement des connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiates. N. E. p. 341.

3) Die Analyſe iſt inſofern die Praxis der Wiſſenſchaft, die ſynthetiſche Verknüpfung nach der ſyllogiſtiſchen Methode iſt die Theorie. Dieß ſetzt L. ſchön und ganz im Sinne des Ariſtoteles auseinander. N. E. p. 416.

4) N. Ess. p. 400.

5) N. Ess. p. 341.

Digitized by Google

die Gewißheit der Vernunfterkenntniß erreicht. Die Realität der Vorstellungen als Vorstellungen ist intuitiv, aber die Realität der von den Vorstellungen repräsentirten Gegenstände wird stets angezweifelt. Leibniz weist gleichwohl diesen Zweifel als einen künstlichen zurück und macht geltend, daß im Ernst doch Jedermann von der Realität des Sinnlichen überzeugt sei, wenn gleich sich die allerverschiedensten Ansichten zur Erklärung der sinnlichen Phänomene aufstellen lassen. Auch der hartnäckigste Skeptiker, sagt er, wird wenigstens das zugeben müssen, daß gewisse Vorstellungen, die wir von gewissen Objecten ableiten, unfehlbar Lust und Schmerz mit sich bringen und daß diese Gewißheit — die Objecte selbst mögen nun wirklich oder geträumt sein — so viel Realität hat, als unser Wohlergehen und unser Unglück: zwei Sachen, über welche unser persönliches Interesse nicht hinausgeht. Also das persönliche Interesse verbürgt uns die Realität des Sinnlichen [1]).

Leibniz denkt sich eine Art Hierarchie der Erkenntnisse, einen Instanzenzug, der von der Sinnlichkeit anhebt und bei der reinen Vernunft endet. Die factischen Wahrheiten, welche etwa das sind, was wir Naturgesetze nennen, werden durch die wohlverknüpften und analysirten Phänomene, die Gegenstände unserer unmittelbaren Erfahrung garantirt; die Verknüpfung der Phänomene geschieht durch die Vernunftwahrheiten. Letztere sind formaler Natur; die Phänomene liefern den Stoff der Erkenntniß: beide ineinandergearbeitet liefern die factischen Wahrheiten, auf die es in der Wissenschaft ankommt. Wir verstehen die Phänomene mittels der schon begriffenen factischen Wahrheiten, der Naturgesetze; aber wiederum liefert die an der Hand der formalen Vernunftwahrheiten unternommene Analyse der Phänomene neue Gesetze [2]). So ergiebt die Anwendung der Geometrie auf die

1) N. Ess. p. 343.
2) N. Ess. p. 344.

Digitized by Google

Erscheinungen des Lichts und des Sehens die Wissenschaft der Optik, welche ein System factischer Wahrheiten ist. Immer also liegt die Quelle der Gewißheit, das eigentliche Moment in der Vernunft[1]). Die allgemeinen und ewigen Wahrheiten stehen durch sich selbst apriori fest wie die Selbstgewißheit durch Intuition, das Dasein Gottes durch Demonstration[2]); die Begründung der Wahrheit des Zufälligen und Einzelnen liegt darin, daß es uns gelingt, die sinnlichen Phänomene grade so zu verknüpfen, wie die Intelligenz es will[3]). Wo dieß nicht stattfindet, ist unsere Erkenntniß eine confuse, wie von vornherein alle sinnliche Auffassung ist[4]).

Die erste und gewisseste Einsicht ist also die des Selbstbewußtseins: wir erkennen auf intuitive Weise, daß wir sind[5]). Diese mit absoluter Evidenz feststehende Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins unseres Selbst und nicht minder

---

1) Leibniz denkt sich die Vernunft (raison) zunächst zwar nur als diejenige Wahrheit, die in Bezug auf eine noch nicht bekannte Wahrheit für uns Erkenntnißgrund derselben wird; aber die höhere und allgemeinere Bedeutung davon ist, daß sie das wohlverknüpfte System aller Wahrheit sei. Insofern ist sie der Geist Gottes selbst. L'être suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement est la région des vérités éternelles. Und gleich darauf: ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les lois de l'univers. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. N. Ess. p. 380.

2) N. Ess. p. 350.

3) N. Ess. p. 353.

4) Daher der Satz: Materie ist nur verworrene Vorstellung. — Princ. de la nat. et de la gr. p. 715: Confusa est cognitio, cum non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare. Dieß ist der Fall bei den Affecten und Leidenschaften, vor allen Dingen aber bei der sinnlichen Erkenntniß, deren caput mortuum die Vorstellung der (prima) materia ist. Erdm. p. 463, 466.

5) N. Ess. p. 372.

Digitized by Google

unſerer Vorſtellungen liefert uns nun die erſten Wahrheiten, welche als Erfahrungen apoſterioriſch oder factiſch ſind; ſie liefert uns aber auch die identiſchen Sätze der allgemeinen aprioriſchen Vernunftwahrheiten. Die einen wie die andern ſind unfähig, bewieſen zu werden; jene wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Vorſtellung und Object; dieſe wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Subject und Prädicat [1]).

Nach dieſen vorbereitenden Auseinanderſetzungen iſt nun verſtändlich, wie Leibniz ſich jene Frage: wie oder wodurch entſtehen überhaupt Vorſtellungen, zu beantworten ſucht. Dieſe Frage ſetzt nicht nur voraus, daß Vorſtellungen gegeben, ſondern auch, daß Bewußtſein dieſer Vorſtellungen, ja, daß Bewußtſein dieſes Bewußtſeins, alſo Selbſtbewußtſein gegeben ſei. Die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins nun, die Grundbedingung alles Beſinnens über das Erkennen, welche Leibniz als die allererſte Wahrheit betrachtet, führt ihn auf die Annahme eines ſubſtantiellen, geiſtigen Weſens, die individuelle Seele, von ihm Monade genannt, welche gleichſam der Ort oder Tummelplatz der Vorſtellungen iſt [2]). Wiſſen wir einerſeits durch das Selbſtbewußtſein, daß die Seele eine Einheit bildet, ſo erſcheint dieſelbe doch andererſeits durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen ebenſoſehr mit einer Vielheit begabt, die in ihrem immerwährenden Fluß und Wechſel als das Reſultat einer innern Thätigkeit gefaßt werden muß. Locke, indem er Des Cartes' Lehre von den eingebornen Ideen angriff, hatte behauptet, die menſchliche Seele gleiche einer weißen Tafel, auf welche die Erfahrung alle Erkenntniß auf-

1) N. Ess. p. 373.

2) Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, pas même maintenant, lorsque la fonction du sentiment et de la pensée se fait par nôtre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en nôtre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose. — Sur l'esprit universel. p. 182 b. Erdm.

Digitized by Google

zeichne; aber wie dieſe Aufzeichnung eigentlich zu Stande komme, hatte er nicht vorſtellig zu machen gewußt. Leibniz erkannte, daß dieß überhaupt unmöglich ſei und leugnete darum auch conſequent die Möglichkeit der Erfahrung in dem Sinne, wie ſie Locke zur Quelle der Erkenntniß gemacht hatte. Ja, er geht ſo weit, den Einfluß der Seele auf den Körper und umgekehrt überhaupt zu beſtreiten. Sind unſere Vorſtellungen, ſo argumentirt er, wirklich in uns, ſo können ſie nicht in uns hineingekommen ſein[1]), ſondern ſind aus uns hervorgegangen — ſie haben mit der äußern Welt ganz und gar nichts gemein[2]). Aber wenn ſie nun gleichwohl eine äußere Welt repräſentiren, ſo folgt, daß nicht nur die äußere Welt vorhanden iſt, ſondern auch, daß unſere Vorſtellungen zu derſelben eine ſtetige Beziehung haben. Mit andern Worten: Unſere Seele entwickelt zwar ihre Vorſtellungen mittels ſelbſtändiger Thätigkeit von innen heraus, wobei ſie ſtets in ihrem eigenen Kreiſe gleichſam eingeſchloſſen bleibt; ſtellt dabei aber eben durch ihre Vorſtellungen doch nichts anderes dar, als ihr Zuſammenſein mit allen anderen Weſen. Dieſe Repräſentation des Univerſums in jeder Seele iſt aber nur dadurch möglich, daß die Succeſſion der Vorſtellungen von vorn herein in jeder Seele nach Maßgabe ihres wirklichen Verhaltens zu allen anderen Weſen beſtimmt iſt, alſo mittels einer vorherbeſtimmten Harmonie der Vorſtellungswelt mit der wirklichen Welt[3]).

---

1) In der Monadologie (Erdm. Nr. 88): Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. — Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

2) Am beſtimmteſten im Systeme nouveau de la Nature p. 128 (Erdm.): Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, envelopant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vielleicht drückt keine Stelle ſchärfer und beſtimmter Leibnizens Eigenthümlichkeit aus.

3) L. hat ſein Syſtem mit Recht danach das Syſtem der präſtabilir-

Digitized by Google

Hat Leibniz auf dieſe Weiſe die Selbſtändigkeit des Denkens als individueller Seelenthätigkeit gegen Lockes Empirismus[1]) feſtgeſtellt, ſo iſt er auf der andern Seite nicht minder beſtrebt, den Spinozismus abzuwehren; ein Verhältniß, das um ſo mehr Beachtung verdient, als die Behauptung gang und gäbe geworden iſt, ſein Syſtem ſei nur eine unvollkommene Ueberwindung der Lehre Spinoza's[2]) und bringe dieſe unzuläſſige Abweichung nur durch ein Paar leicht zu beſeitigende Sophismen zu Stande. Wenn Leibniz zwar den Grundſatz Spinoza's: Subſtanz iſt, was durch ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird, vollſtändig theilt, und nicht minder den Satz (Eth. V. prop. V.) daß in der Natur nicht

---

ten Harmonie genannt. p. 433 b. Erdm. Die meiſten Auseinanderſetzungen darüber giebt der Briefwechſel mit Des Boſſes; Erdmann hat die hierhergehörigen Stellen in ſeiner Geſchichte der neuern Phil. II, 2. Anh. p. XVI—XVII. Eine derſelben aus dem V. Brief an Clarke (p. 774 §. 91) lautet: Comme la Nature de chaque substance simple, Ame ou véritable Monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédant, voilà la cause de l'Harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une Représentation de l'univers, selon son point de vue, puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ'elles représentent toujours le même Univers.

1) Den mißverſtandenen Ausdruck des Ariſtoteles: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, welchen Locke zur Begründung ſeines Senſualismus anführte, corrigirte L. bekanntlich durch den Zuſatz: nisi ipse intellectus. Darüber p. 180 (b. Erdm.): Il y a dans l'âme quelques matériaux de pensée ou objets de l'entendement que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même et ses fonctions etc. Seine eigene Meinung gegen Locke dagegen p. 137 (réflexions sur l'ouvrage de Locke): j'ai expliqué, que non seulement nos idées mais encore nos sentiments naissent de notre propre fond, et que l'Ame est plus indépendante qu'on ne pense etc. cf. pag. 132. Anm. 2.

2) Wie z. B. Fichte (geſ. Werke I, p. 101) thut, der ſich dabei auf Sal. Maimons „ſehr leſenswerthe" Abhandlung über die Progreſſen der Philoſophie u. ſ. w. beruft.

Digitized by Google

zwei oder mehr gleiche Substanzen sein können, — welchem Satz er sogar den Rang eines Grundprincips verleiht[1]) — so ist er doch vollständig berechtigt, die Folgerungen, die Spinoza daraus zieht, nämlich, keine Substanz könne von der andern hervorgebracht werden, und es könne daher überhaupt nur eine Substanz geben, zu leugnen. In der That, wenn man die Beweisführungen, (Dem. prop. V. prop. III. prop. XIV. etc.) welche Spinoza für die letzteren Sätze giebt, näher verfolgt, so wird man sich nicht wundern, daß Leibniz sie für „erbärmlich oder unverständlich“[2]) erklärt, weil sie immer davon ausgehen, einen Parallelismus des Denkens und der Wirklichkeit vorauszusetzen, wie ihn Leibnitz trotz seiner vorherbestimmten Harmonie nicht annehmen konnte. Er war also schon über die Erkenntnißtheorie mit Spinoza uneins, welches diejenigen nicht beachtet zu haben scheinen, die beide Denker in einer für Leibniz so wenig ehrenvollen Weise aufeinander bezogen. Es ist also nicht wahr, daß die Dinge, wie Spinoza behauptet, nur aus göttlicher Ursache verstanden würden, wenn sie gleich ohne Gott unverständlich sind; und wenn man auch nicht begreifen kann, wie Substanzen hervorgebracht werden können, so ist doch deswegen nicht an ihrem wirklichen Bestehen zu zweifeln. Leibniz erklärt allerdings die sinnliche Welt nicht minder für einen Schein, als Spinoza; aber wenn

1) Unter dem Namen: principium indiscernibilium. Monad. (Nro. 88 bei Erdm.) §. 9: Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre etc. Im Briefwechsel mit Clarke (cinquième écrit de L. sur les §. 3 u. 4. b. Erdm. p. 765) sagt er: J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolument indiscernables; parce que s'il y en avait Dieu et la Nature agiraient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. Sodann (quatrième écrit de L. §. 4 u. 5. pag. 755.) stellt er den Satz des zureichenden Grundes unmittelbar damit zusammen, und bezeichnet beide als den Unterbau seiner Metaphysik.

2) Erdm. Opp. phil. L. p. 179.

Digitized by Google

sich letzterer berechtigt glaubt, dieselbe ganz und gar nur einer Fehlerhaftigkeit unserer Erkenntniß zuzuschreiben, so daß sie durch die Vernunft ganz aufgehoben wird, so erblickt der sinnigere Leibniz in ihr schon die vorhandenen, wenn gleich verworren aufgefaßten Elemente der wahren Intellectualanschauung, die eben nichts anderes sein können, als die Monaden oder Substanzen. Die ganze Welt, so ist sein Gedankenzusammenhang, bietet die bunteste Mannigfaltigkeit dar; alles Mannigfaltige als Zusammengesetztes, setzt Einfaches voraus: die Welt besteht also aus einfachen Wesen, deren jedes aber von allen Andern verschieden ist. Diese müssen durch ihr Zusammensein und ihre gegenseitige Einwirkung den Schein der Mannigfaltigkeit, den wir materielle Welt nennen, hervorbringen, sie müssen daher an sich eine Seite haben, die ihr scheinbares Aneinandersein veranlaßt — eine Vielseitigkeit, ja eine Allseitigkeit neben ihrer Einheit. Ferner, die einfachen Wesen müssen von einander ihrer Natur nach verschieden sein, weil sonst Mannigfaltigkeit nicht entstehen könnte. Die Welt besteht also aus einer unendlichen Menge einfacher, individuell bestimmter Wesen, die alle selbständig, wenn gleich beschränkt und unvollkommen sind, und in ihrem Zusammensein und gegenseitigem Aufeinanderwirken — denn thätige Kraft ist ihrer aller Wesen — dasjenige hervorbringen, was wir die materielle Wirklichkeit nennen, die nunmehr, mit den Augen des Geistes angesehen, zur wohlgeordneten Gesammtheit der körperlosen Monaden wird [1]).

---

1) Ausdehnung, Raum und Zeit sind also nichts Wirkliches, sondern bloße aprioriſche Formen (p. 682: Spatium sit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum. — p. 461. Spatium est continuum quoddam, sed *ideale*. Massa est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis; in idealibus est totum prius parte.) Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist also nichts Wirkliches. Leibniz unterscheidet eine erste und zweite Materie. Die erste Materie kommt jedem Einzelwesen als solchem zu und ist das passive

Digitized by Google

Alles dieß ist das Resultat einer auf die unmittelbare Erfahrung gegründeten Beweisführung, die nur nicht bei der unmittelbaren Erfahrung stehen bleibt; aber auch mit dieser höhern Anschauung der Monadenwelt und der sie zur höchsten Ordnung verknüpfenden prästabilirten Harmonie dürfen wir nicht abschließen, sondern wir müssen uns noch zum Begriffe Gottes erheben, in dem wir gewissermaßen den Schlußstein des ganzen Gebäudes gewinnen. Vernunft und Sinnlichkeit wetteifern, uns Beweise vom Dasein Gottes zu liefern. Zwar billigt Leibniz weder den Lockeschen Beweis vollständig, noch den des Des Cartes, aber in seiner großen Weise verwirft er sie dennoch nicht, sondern setzt sie durch einfache Correctur mit seiner eigenen Ansicht in Uebereinstimmung[1]). Besonders

---

Element desselben, wodurch es sich von Gott unterscheidet und woran es die Möglichkeit des Andersein besitzt, nämlich das Andere sich vorzustellen. Man kann daher sagen: die erste Materie ist das ideale Andersein der Monaden (in ihren Vorstellungen). Die zweite Materie ist dagegen die bloße Masse der durch das Zusammensein der Monaden erregte Schein und daher weiter nichts als eine verworrene Vorstellung. p. 436. 440. 456. 463. 678. — Hierüber bei Erdm. Gesch. d. neuern Phil. II, 2. p. 43 — 51.

Das Wesen der Monaden selbst besteht nun in der thätigen Kraft, d. h. dem Entwicklungsstreben, welches in immerwährendem Uebergange a potentia ad actum begriffen, aus jeder Monade den ganzen in sie gesetzten Inhalt der Welt zu entfalten trachtet. (p. 128. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678.) Dabei giebt es verschiedene Grade der Monaden, welche die Monadologie (§. 19. 20. 26. 28. 29.) näher characterisirt. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich denn, wie Leibniz die Welt definiren würde. Sie ist die unendliche Summe der von ewig erschaffenen und ewiglich erhaltenen Monaden, die in immerwährendem Streben von innen heraus thätig und durch das Band der vorherbestimmten Harmonie zur absoluten Eintracht und Schönheit verknüpft, das Universum bilden, dessen Dasein selbst die wahre Theodicee ist und dessen Vollkommenheit vom Standpuncte des individuellen Betrachtens aus (nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus p. 149) zwar nicht zu begreifen, aber nichts destoweniger, als Werk des vollkommensten Wesens, so anzusehen ist. Darüber Erdmann p. 68—70.

1) N. Ess. p. 373.

Digitized by Google

beſchäftigt ihn das dem Anſelm entnommene ontologiſche Argument, deſſen ſich Des Cartes bedient hatte. Er vertheidigt es gegen die Angriffe, welche es des Paralogismus beſchuldigen, und ſucht es zu vervollſtändigen. Wir müſſen, ſagt er, um das ontologiſche Argument zur mathematiſchen Evidenz zu erheben, ihm immer hinzufügen, daß die Idee des höchſten Weſens, wovon es ausgeht, möglich iſt und keinen Widerſpruch in ſich trägt. Weil dieſe Vorſtellung eines höchſten Weſens möglich iſt und nichts ihr widerſpricht, muß es exiſtiren: Gott hat das Privilegium, wenn er möglich iſt, nothwendig zu ſein.[1]) Aber Leibniz begnügt ſich nicht bei dieſem aprioriſchen Argument. War er von dem Begriff der Subſtanz, deren Weſen die thätige Kraft iſt, und dem des ſelbſtändigen Denkens aus, als der Vielheit in der einheitlichen Seele, zur Monadenlehre und dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie gelangt, ſo ſieht er grade in dieſer letzteren Entdeckung den ſchönſten und vollkommenſten Beweis vom Daſein Gottes. Die Monaden, welche eine von der andern unabhängig ſind, können nicht dieſe Ordnung, dieſe Harmonie, dieſe Schönheit hervorgebracht haben, welche man in der Natur bemerkt. Da jedes Weſen in ſeiner Art in ſich ausdrückt, was außen vorgeht, und doch keines Einfluß hat auf das andere, oder vielmehr, um dieſen individuellen Ausdruck des Weltalls aus dem Grunde ſeines eigenen Weſens entwickeln zu können, muß es nothwendig dieß ſein Weſen von einer univerſellen Vernunft empfangen haben, von welcher alle Weſen abhängig ſind, und welche macht, daß jedes vollſtändig in Uebereinſtimmung und Correſpondenz mit dem andern iſt — welches ohne unendliche Weisheit und Macht nicht gedacht werden kann[2]). Gott iſt alſo, und zwar als die

---

1) N. Ess. p. 375. — p. 177.

2) N. Ess. p. 375. — Inſofern nennt L. Gott wohl ſelbſt die präſtabilirte Harmonie. (Erdm. Geſch. d. n. Phil. II, 2. p. 55. — Brief an Joh. Heinrich Herzog z. Braunſchweig vom Jahre 1673: ratio ultima rerum

Digitized by Google

Vernunft im eminenten Sinne des Worts, so daß er insofern der Ort der ewigen Wahrheiten genannt werden kann [1]). Wenn nun Spinoza um dieses allervollkommensten Wesens willen, das ihm alleinige Substanz ist, alle andern Wesen zu Modificationen desselben herabsetzt, um jeden Widerspruch im Begriff der Substanz aufzuheben, — obgleich er dadurch, wie wir sahen, doch nicht aus dem Widerspruch herauskommt, so hat sich dagegen Leibniz durch eine nähere Begriffsbestimmung Gottes die Möglichkeit eröffnet, eine Welt der Substanzen neben ihm anzunehmen. Grade das ist die Größe und Vollkommenheit Gottes, daß er die möglichst vollkommene Welt nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl des Besten von Ewigkeit her erschafft, erhält und ewig erhalten wird, wenn man auch im Einzelnen nicht nachzuweisen vermag, wie dieß geschehe [2]).

Die Idee Gottes also, welche bei Spinoza die Substantialität der Welt aufhebt, setzt bei Leibniz dieselbe mit Nothwendigkeit: sie ist in diesem Systeme so wenig etwas Ueberflüssiges, oder gar die Harmonie Störendes, daß man vielmehr grade hier die Wahrheit des Ausspruchs Leibnizens erkennt, daß alle seine Sätze einen wohlbegründeten Zusammenhang unter sich haben. Das Princip des zureichenden Grundes zwingt uns, zu einer ersten Ursache, die Gott ist, aufzusteigen; aber Gott ist eben nur Ursache der Dinge, nicht ihnen immanent, und die Dinge, welche sich wesentlich von ihm unterscheiden, haben daher eine von ihn wesentlich getrennte, wenn gleich beschränkte, doch selbständige Wesenheit erhalten,

---

seu harmonia universalis id est deus) womit aber diese Begriffe nicht schlechthin identificirt werden sollen, sondern nur gemeint ist, daß wir Gottes Wesen als prästabilirte Harmonie annäherungsweise noch am besten begreifen. Also das, was man die Persönlichkeit Gottes nennt, läßt er so wenig fallen, daß er vielmehr in der Theodicee grade diese Anschauung überall hervorkehrt und unter Widerlegung aller andern Ansichten vertheidigt.

1) N. Ess. p. 279.

2) Le comment en détail. p. 377. — p. 712.

Digitized by Google

welches weder den fortdauernden Einfluß Gottes auf sie, noch Eingeschränktheit bei ihnen anzunehmen hindert. Gott unterscheidet sich von allen andern Wesen dadurch, daß er alle Vollkommenheit auf einmal besitzt als actus purus, während die anderen Wesen in der Entwicklung begriffen sind mittels eines in sie gesetzten thätigen Strebens, welches in verschiedenen Stufen und Richtungen wirkt[1]). Solcher Stufen nimmt Leibniz hauptsächlich drei an, indem ihm das Mehr oder Weniger des Bewußtseins als Eintheilungsgrund dient. Die niedrigste Stufe nehmen die bloßen Monaden ein, deren Wesen und Wirksamkeit in einer dumpfen Kraftäußerung besteht und die um ihres Zustandes willen als schlafende oder träumende Seelen — denn seelisch d. h. wahrnehmend und begehrend ist die Natur aller Wesen — bezeichnet werden können[2]). Die zweite Stufe nehmen die Thierseelen ein, bei denen die Wahrnehmung deutlicher, und namentlich mit Gedächtniß verknüpft ist. Die dritte Stufe ist die der vernünftigen Seelen oder der eigentlichen Geister, die, wie die Menschen, im Besitz der ewigen Wahrheiten sind, sich selbst, und Gott erkennen. Bei ihnen ist also die Wahrnehmung bis zur Vernunft und Selbsterkenntniß; die Begehrung bis zum freien, wenn gleich determinirten Willen gesteigert. Leibniz nimmt diese Eintheilung als thatsächlich an, ohne eine weitere Begründung zu geben; auch hat er nirgends angedeutet, ob er nach dem Princip der Perfectibilität aller Wesen an eine allmählige Erhebung der Seelen aus den niedern Stufen in die höhere u. s. w. glaube, woran übrigens nicht zu zweifeln ist, wenn man seinen Sinn im Allgemeinen kennt und was er von den Engeln und seligen Geistern sagt, vergleicht[3]).

Die Totalität aller geschaffenen Wesen macht die Welt

---

1) Erdmann p. 121. p. 124. p. 178. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678. — p. 705—706.

2) p. 708—709.

3) In dem Briefwechsel mit Des Bosses.

Digitized by Google

aus, welche, weil Gott als der Allervollkommenste von allen möglichen Welten nur die vollkommenste zur Erschaffung auswählen konnte, die beste sein muß. Darin zeigt sich die Vortrefflichkeit der Welt, daß dieselbe aus unendlich vielen Wesen besteht, von denen jedes auf seinem Standpuncte alle andern ausdrückt und ideal enthält, so daß jedes Wesen das Universum in gewisser Weise individuell darstellt und sich zugleich realiter mit allen andern Wesen mittels der prästabilirten Harmonie in Uebereinstimmung befindet. Aber diese Einheit der Welt ist keine todte; da jedes Wesen eine thätige immerfort wirkende Kraft besitzt, von der getrieben es stets zu größerer Vollkommenheit übergeht, indem es den ursprünglich in sein Naturell gesetzten aber nur virtuell (potentiell) vorhandenen unendlichen Inhalt zu einem wirklichen macht, so nähert sich dadurch das Ganze in einer Asymptote der Vollkommenheit Gottes[1]). Gott ist das absolut-vollkommene Sein; die Welt ist das absolute Werden des Vollkommenen. Also überall Ordnung und Zusammenhang, überall Leben und Schönheit — nämlich individuelle spontane Kraftäußerung, welche als innere Thätigkeit Vorstellung heißt, in ihrer äußeren Darstellung beim Zusammensein Vieler den Schein der Körperlichkeit hervorbringt.

Ebensowohl, als Leibniz neben der göttlichen Substanz beschränkte Substanzen annehmen zu dürfen glaubt, welche er von ersterer durch continuirliche Emanation[2]) oder Fulguration[3]) von Ewigkeit her erschaffen und erhalten denkt[4]), weiß er die persön-

---

1) Ueber die drei möglichen Hypothesen (immer gleiche Entwicklung der Welt im Ganzen; Fortschritt aus Anfang; Fortschritt ohne Anfang) des Rechtangels, des Dreiecks und der Hyperbel vgl. man Lessings Leibniz von den ewigen Strafen. Lachm. XI. p. 149. seqq.

2) p. 191.

3) p. 708.

4) p. 377. — Am ausführlichsten wohl darüber Discours de Métaphysique (Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und Hessen-Rheinfels v. Grotefend, Hannover 1846 p. 167): Les substances crées dépen-

Digitized by Google

liche Freiheit neben der Allwissenheit Gottes aufrecht zu erhalten. Zum Determinismus bekennt er sich freilich unbedingt. Gott, als die absolute Vernunft, muß alles vorherwissen, was in seinen Geschöpfen nicht nur geschehen kann, sondern auch wirklich geschehen wird, da alles, was geschieht, aus zureichenden Ursachen erfolgt, deren ihm keine entgeht — die ganze Wirklichkeit der Welt mit allen Ursachen und Wirkungen ist durch die einmal gethane Wahl der besten Welt auf alle Ewigkeit hin unwiderruflich bestimmt, was Leibniz die physische oder besser moralische Nothwendigkeit im Gegensatz der allgemeinen, metaphysischen Nothwendigkeit der Principien[1]) nennt. Dennoch aber beraubt dieses absolute Vorherwissen Gottes den Menschen seiner Freiheit nicht, weil diese in nichts An-

---

dent de Dieu, qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, *comme* nous *produisons nos pensées.* Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous cotés et de toutes les façons le systeme général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les forces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience: *le resultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance, qui exprime l'univers conformément à cette vue,* si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. —

1) p. 255. p. 261. p. 447. — p. 480: Nous apprenons des Vérités positives (sonst du fait genannt, welche also den Gegensatz machen zu den Vérités éternelles cf. oben pag. 127) ou par l'Expérience, c'est à dire, a posteriori, ou par la raison et a priori, c'est à dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable et le porte a l'existence. Ainsi on peut dire, que *la nécessité physique* est fondée sur une nécessité morale, c'est à dire sur le choix du Sage, digne de sa sagesse et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la Nature et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques lois générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être.

Digitized by Google

derm besteht, als in der Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen Vorstellungen behufs der Entschließung zum Handeln [1]). Diese kann der Mensch auch bei und trotz der Allwissenheit Gottes besitzen, denn seine Handlung ist darum nicht weniger frei, daß Gott vorherweiß, wie er handeln wird, weil er nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch seine eigenen Vorstellungen dazu bewogen wird. Jene scheinbare Unmöglichkeit, daß Freiheit neben der Determination bestehen könne, beruht auf einer mangelhaften Erkenntniß der Begriffe Nothwendig und Frei. Nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist; aber von dieser Art sind die menschlichen Handlungen nicht, daß nicht stets sehr wohl das Gegentheil davon denkbar d. h. eben möglich, wäre — sie sind also, wenn gleich vorherbestimmt, doch nicht nothwendig [2]). Frei bedeutet wiederum nicht die Möglichkeit, vernünftig zu handeln, welche in der That nicht vorhanden ist, da jeder so handelt, wie er es für vernünftig hält, sondern nur die Möglichkeit, die Ausführung einer unserer Begehrungen aufzuschieben, um sie erst mit andern zu vergleichen und dann unter ihnen zu wählen: ein Vermögen unserer Seele, von dessen wirklichem Vorhandensein wir uns stets überzeugen können und welches keineswegs mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht streitet.

Spinoza gab die Freiheit auf, indem er Vorstellen und Wollen identificirte, wozu ihn Des Cartes' falsche Definition des letzteren veranlaßte: Leibniz, indem er Vorstellung und Willen von vornherein auseinanderhält, gewinnt dadurch ein sicheres Fundament der Ethik, welche immer nur an einen vorhandenen Gegensatz von Sein und Seinsollen in der menschlichen Seele anzuknüpfen ist. Vorstellung und Willen unterscheidet er aber so: Der vorübergehende Zustand, welcher die Mannigfaltigkeit in der einheitlichen Substanz umfaßt

1) p. 201, wo Leibniz die Definition Lockes billigt.

2) Davon handelt ein großer Theil der partie I der Théodicée. — Dann p. 191. p. 447. p. 459. p. 464. p. 669.

Digitized by Google

und darstellt, ist Vorstellung[1]; Begehrung ist das Streben, von einer Vorstellung zur andern überzugehen. Bei den vollkommneren Wesen nun, die mit Selbstbewußtsein ausgerüstet sind und Geister genannt werden, entspricht den mit Selbstbewußtsein verbundenen Vorstellungen der Wille als das vernünftige d. h. nach dem Zweckbegriff verfahrende Streben[2].

Der menschliche Geist ist nicht sogleich wirklich (actu) frei, sondern macht sich frei, indem er die Vernunft in sich entwickelt: die Freiheit ist ihm ideale Wirklichkeit. Dabei gilt: wieviel Vernunft, soviel Freiheit; innere Erfahrung als seelische Thätigkeit bildet dazu. Unentschiedenheit ist soweit entfernt, ein Zeichen der Freiheit zu sein, daß vielmehr die höchste Freiheit auch zugleich als höchste Entschiedenheit in der vernünftigen Entschließung auftritt[3]. So müssen wir Gott, der doch der Allerfreieste ist, auch zugleich am allerentschlossensten zum Besten denken[4]. Uns dagegen muß das Vernünftige, insofern es sich auf den Willen bezieht, als eine Reihe von Vorschriften erscheinen, welche die Grundlage der Ethik und Rechtsphilosophie bilden. Denn das Recht denkt sich Leibniz, im Gegensatz zu fast allen Rechtslehrern seiner Zeit, als eine moralische Potenz[5], ohne übrigens in die auf diesem Wege gewöhnlichen Irrthümer und Verwechselungen zu gerathen. Wie in der wissenschaftlichen Theorie, so nimmt er auch in der Praxis des Lebens verschiedene Stufen an, von denen die höhere immer die niedere derogirt, ohne sie aufzuheben[6]. Im höchsten und

1) p. 465. — p. 706.

2) p. 688. — Théodicée.

3) p. 669.

4) p. 263. p. 669. Théodicée pt. 1.

5) Codex J. G. diplom. Praefat. ad lect. p. 118. (ö. Erdm.)

6) p. 149. Ex hoc iam fonte fluit ius naturae, cuius tres sunt gradus; ius strictum in iustitia commutativa; aequitas (vel angustiore vocis sensu caritas) in iustitia distributiva; denique pietas vel probitas in iustitia universali: unde neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vel potius pie vivere, totidem generalissima et pervulgata iuris praecepta nascuntur.

Digitized by Google

letzten Sinne fallen aber der rechtliche und sittliche Standpunct, ja der religiöse, zusammen: der Gerechte ist zugleich der Weise und der Fromme[1]). Was versteht er aber unter Weisheit und Gerechtigkeit in diesem Sinne? Gerechtigkeit ist die Liebe des Weisen; diese Liebe ist das allgemeine Wohlwollen. Lieben heißt: sich der Vollkommenheit eines Andern freuen oder, was dasselbe bedeutet, sie zu seiner eigenen machen. Wenn nun alle Vollkommenheit Freude macht, so vor allen Dingen die Vollkommenheit Gottes. Aus ihr erwächst dem Menschen die beständige Lust, welche wir Glück nennen, so daß die Weisheit die Wissenschaft des Glücks, Gerechtigkeit die angenommene Fertigkeit des Wohlwollens und der Liebe bedeutet[1]).

Da alle Vollkommenheit angenehm ist, so erweckt die Betrachtung jedweder Vollkommenheit unsere eigene. Wir sollen alles lieben in dem Maße, als es wirklich liebenswürdig, nämlich vollkommen ist, d. h. dem Bezuge nach, den es zum Universum und zu Gott hat. Also die Ordnung und die Schönheit der Dinge sollen wir lieben, welches desto mehr geschehen wird, je größere Einsicht wir ins Ganze gewinnen. Da ferner Gott das Allervollkommenste und Einzigvollkommenste ist, so besteht das wahre Glück in der Lust an Gottes Vollkommenheit, welche wir Liebe Gottes nennen. Durch die Liebe, welche wir zu Gott haben, gehen wir gewissermaßen in Gottes Wesen über, welches in nichts anderem besteht, als in der Freude an seiner eigenen Vollkommenheit. Die Sittlichkeit ist also eine Askese des Gemüthes, welche Leibniz selbst so schildert: „Solche Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen, bestehet in der Empfindung einer Lust an ihm selbst, und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich eine starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet, sonderlich vermittels der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand dar-

1) p. 118.
2) p. 446. p. 791. p. 670.

Digitized by Google

stellet, also daß wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge, und die unglaubliche Vortrefflichkeit der Alles in sich begreifenden, höchsten Natur erfahren, und dabei über die Unwissenden empor gehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unsern Füßen sehen könnten. [1])

Von diesem Standpuncte der mit Gott angetretenen Gemeinschaft aus erkennen wir, daß wie eine vollkommene Harmonie zwischen dem Reiche der wirkenden Ursachen (der Natur im gewöhnlichen Sinne) und der Finalursachen (der sittlichen Welt unseres Handelns) besteht, so dieselbe auch in noch höherem Sinne wiederkehrt in der Betrachtung des göttlichen Wesens — die vollkommene Harmonie und Einheit nämlich zwischen Gott, betrachtet als Baumeister des Universums, und Gott, als Monarchen des göttlichen Staats der Geister. [2])

b. Critische Untersuchung der leibnizischen Principien.

Daß die Critik der Philosophie Leibnizens nicht nur Anerkennung seines Standpuncts im Allgemeinen, sondern auch eine fast durchgängige Bestätigung seiner einzelnen Lehrsätze sei, versteht sich zwar nach dem Obengesagten eigentlich von selbst, bedarf aber dennoch wohl etwas weiter ausgeführt zu werden, da die eigentlichen Grundprobleme der Philosophie auch nur aufzufassen, unter dem Schwall der Meinungen heutzutage so schwer hält. Mißt man freilich die Größe eines Denkers nach dem äußeren Umfange seiner Leistungen oder nach seinen Versicherungen, sich des absoluten Wissens bemächtigt zu haben, wie weit kommt dann Leibniz hinter denen zu stehen, welche die Schätze seines Geistes nicht einmal zu würdigen und zu benutzen im Stande gewesen sind? Nun

1) p. 672—673. 2) p. 119. p. 712.

Digitized by Google

wird aber billig erwartet, daß das Aechte und Vortreffliche für sich selbst zeuge und die Wahrheit durch einen nur ihr eigenen Reiz die Gemüther anziehend fessele, der wohl für eine Zeit wirkungslos gemacht werden kann, aber immer wieder zurückkehrt, um unvergeßlich und unwiderstehlich zu wirken. So wird man denn auch in Leibnizens philosophischer Weltanschauung das Princip wenn nicht aller Wissenschaft, so doch jeglicher Wissenschaftlichkeit zu erblicken wieder anfangen müssen. — Und wem daran liegt, diese Weise der Betrachtung durch große Namen unterstützt zu sehen, der kann daran erinnert werden, daß — um andere Autoritäten zweiten Ranges zu übergehen, diejenigen Männer, auf welche beinahe alle unsere höhere Bildung seit Leibniz zurückzuführen ist: Lessing, Kant, Göthe und Schelling, ebenso dachten. Wenn aber (was seine anderswo zu verfolgenden Gründe hat), die gewöhnliche Tradition von der Würdigkeit Leibnizens nicht immer würdig gedacht hat, so scheint, nachdem zu einer ruhigeren Betrachtung philosophischer Dinge übergegangen worden ist, die Wiederkehr der Besonnenheit auch von selbst zu Leibniz zurückzuführen.

Wie man das Wesen alles Lebens in der theilweisen Aufhebung und dennoch immer wieder erneuten Spannung von Gegensätzen sich äußern sieht, so ist auch der Wissenschaft, als der höchsten Erscheinung desselben, eine theils scheidende, theils versöhnende Wirksamkeit als eigenthümlicher Beruf zugefallen. Das Wissen oder vielmehr der Trieb des Erkennens stört die Unmittelbarkeit des Daseins; aber der Gedanke knüpft auch die entgegengesetzten Enden der Dinge aneinander. Die Philosophie nun ist die Wächterin dieses großen Processes, welcher am Bedürfniß entspringend, sein unendliches Spiel bis zu den letzten möglichen Grenzen der Freiheit ausbreitet: aus ihm selbst hervorgetrieben und darum zeitweise sich wohl in ihn verlierend, stellt sie in formulirten Begriffen der Sprache, dieses ewig lebendigen Spiegels des Geistes, den Ausdruck desjenigen vor, welches theils in das Licht des Bewußtseins

Digitized by Google

getreten ist, theils als zu lösende Aufgabe der Forschung ihr vorschwebt. Denn bleiben wir in der Betrachtung der Dinge bei ihrer Gesondertheit stehen, so können wir nur ihres Eindrucks genießen: in der Formel ihrer Einheit genießen wir uns. Wenn das Wissen in sich geht, entsteht Philosophie; sie ist die Zurückbeziehung des Wissens auf das Bewußtsein, und daher besteht ihr eigenthümlichstes und hauptsächlichstes Geschäft in der Beantwortung der Frage, was Wissen sei. In dem Maße, als sie diese löst, kann sie sich den gesammten Inhalt des Wissens verständlich machen. Sie macht also das Wissen so zu sagen flüssig, indem sie das gewissermaßen mechanische Spiel der Vorstellungsmassen ins Licht des Bewußtseins bringt und aus allen speziellen Richtungen und Untersuchungen, die, wenn sie auch noch so nöthig und förderlich sind, ihr als Abschweifungen vom Hauptwege gelten, immer wieder den Mittelpunct des Princips, welches das Was und und das Wie des Wissens verknüpft, zu gewinnen trachtet.

Welchem Denker die Erfahrung als Princip erscheint (dem das Bewußtsein der Receptivität Bewußtsein schlechthin ist) — der hat an der Erfahrung dergestalt die Grenze seines Philosophirens gefunden, daß er zu Ende ist, wenn er nachgewiesen hat, daß und welches Wissen erfahrungsmäßig sei. Ein Anderer sieht von der Erfahrung ganz ab und denkt sich ein Vermögen allgemeiner und darum nothwendiger Wahrheiten, welches er Vernunft heißt und dessen Auffassung den eigentlichen Gegenstand der Philosophie bilden soll: alles andere sei auszuscheiden. Aber wie schwankend sind dabei nicht die Bedeutungen der Begriffe: Vernunft, Allgemein, Nothwendig? Wer freilich nur das schlechthin Allgemeine und logisch Nothwendige als Gegenstand der Wissenschaft gelten lassen will, also nach der Weise Spinoza's oder Kant's denkt, der muß, wie wir dieß erkannt haben, bei solcher Einseitigkeit allerdings allen unlösbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen des Rationalismus anheimfallen. Wer dagegen allen Inhalt des Denkens, er sei allgemein oder besonders, auf den

Digitized by Google

Vernunftzusammenhang hinführen will, ist nicht Rationalist im gewöhnlichen Sinne des Worts: er läßt sich keine Einseitigkeit zu Schulden kommen und verfährt nur wissenschaftlich überhaupt. Er wird nicht alles für vernünftig erkannt oder auch nur erkennbar halten, wie Spinoza; aber auch nicht die bloßen Denkschemata zum Gegenstand der Speculation und höhern Wahrheit machen, wie Kant: er will sich nur nicht das Recht nehmen lassen, das noch Unbegriffene, es sei welcher Art es sei, als Problem seines Begreifens, d. h. eben seiner Vernunftthätigkeit, anzusehen und in Arbeit zu nehmen. Das wenigstens ist das unzweifelhafte Recht der Vernunft, sich selbst zu erkennen, und um sie kennen zu lernen, muß man sie selber anrufen. Sie ist nicht bloße Erfahrung und nicht bloße Logik, sondern die Combination beider und deren Resultat. Ihre Grundlage sind die Thatsachen des Bewußtseins, ihre Arbeit ist deren Verknüpfung und Begründung, ihr Ziel bildet die Weisheit, welcher das Gute auch das Vernünftige geworden ist. Wäre nun dieses Beginnen der Vernunft, sich selber auszuforschen und über sich aufzuklären, gottloser Hochmuth? Gewiß nicht, da der Vernunft eben nur durch sie selbst Schranken gefunden werden können. Das Reich Gottes ist nicht den Gedankenlosen, sondern den Demüthigen verheißen.

Leibniz entzieht die Philosophie dem Vorwurfe, das Gebiet des religiösen Glaubens zu verletzen und einzuschränken dadurch, daß er zwischen beiden eine nicht leicht zu durchbrechende Scheidewand aufführt. Der Rationalismus verschlingt die positive Glaubenssatzung, die Empiristik verachtet sie. Jenem ist der fromme Glaube etwas Untergeordnetes, um seiner dürftigen Form willen; dieser ist er um seines Inhalts willen anstößig. Indem dagegen Leibniz die alte Unterscheidung von Unvernünftig und Uebervernünftig zurückführt und weiter erläutert, sichert er die Religion vor der Maßlosigkeit des freien Denkens, welche für die Maßlosigkeit theologischer Eiferer immer die beste Handhabe ist, den Fanatismus gegen die

Digitized by Google

Wissenschaft aufzuregen. Aber er vergiebt der Würde und Selbständigkeit des Denkens darum nicht das Geringste. Seine Ansicht ist diese. Das Gebiet der positiven Religion hat, weil die Quelle der Erkenntniß theologischer Dinge eine ganz andere ist, als die Vernunft, auch mit der Vernunft eigentlich nichts zu schaffen. Genug, wenn Vernunft und Glaube nicht mit einander streiten, d. h. wenn der Glaube nicht Dinge fordert, die wider die Vernunft, also unvernünftig sind. In diesem Falle würde er der Vernunft weichen müssen, welche als allgemeine und unmittelbare Offenbarung, als unumgängliche Handhabe jeglicher Auffassung, immer ihr Recht behauptet. Der Inhalt der positiven Religion, sofern sie nicht Wahrheiten enthält, welche durch das natürliche Licht des Geistes eingesehen werden können[1]), kann daher nur übervernünftig sein, d. h. auf Dinge gehen, welche wir durch die bloße Vernunft nicht begreifen, obgleich wir auch nichts wissen, was ihnen entgegensteht; sie liegen mit andern Worten auf dem Gebiete des Vernünftig-möglichen. Dieser Satz erhält sein volles Verständniß, wenn man sich erinnert, was Leibniz eigentlich unter dem Vernünftigen versteht. Es ist dieß, wie wir gesehen haben, das Gebiet der Logik und Mathematik, sowie der Erkenntnißprincipien. Wider diese formalen Elemente darf die Offenbarung nicht verstoßen. Dagegen die Naturgesetze oder factischen Wahrheiten, welche die Möglichkeit des Gegentheils zulassen (nicht metaphysisch d. h. schlechthin nothwendig sind), weil sie auf der freien Wahl Gottes beruhen, können unter Umständen von Gott aufgehoben werden, wenn für ihn eine neue Wahl des Besten eintritt. Also darf die Offenbarung dem gewöhnlichen Gange der Natur zuwiderlaufen (ihr Character ist Supranaturalismus); sie beruht auf Wun-

1) Diese Wahrheiten sind vor allen Dingen das Dasein Eines Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Beides bildet den Unterbau der christlichen Lehre, die insofern selbst die natürliche Religion zum Gesetze erhoben hat. (Theodicee in der Vorrede.)

Digitized by Google

dern, die unnatürlich sind, obgleich keineswegs unvernünftig und deswegen unglaublich. Das Unnatürliche und Unvernünftige ist mit nichten dasselbe; das Unnatürliche im Sinne der Offenbarung ist übervernünftig. So sichert Leibniz der Offenbarung den Rang einer altera natura, welche längst vergessene, vielleicht bis dahin nie klar gedachte Lehre einzig und allein dem Wesen der Sache angemessen ist. Denn nun erscheinen Offenbarung und Natur als zwei von einander getrennte, wiewohl nicht entgegengesetzte Gebiete, die in einander hineinspielen, und durch die logischen und Erkenntnißgesetze — d. h. die Vernunft — für unser Denken zur Einheit verknüpft werden, indem beide auf die freie nur durch die moralische Nothwendigkeit geleitete Wahl Gottes zurückkommen. Beide sind Gegenstände unserer Erfahrung und daher Aufgaben und Probleme unserer wissenschaftlichen Forschung, welche in fortschreitendem Maße vernünftige Einsicht in die Religionssätze anzubahnen hat. Das Christenthum ist eine Art zweiter oder höherer Natur, welche die erste und alte Natur nicht sowohl aufhebt, als erhebt. Daher kann das Christenthum selbst zum höhern Verständniß der Natur beitragen, wie wenn Leibniz seine Monadentheorie an der Transsubstantiationslehre wenn nicht überhaupt, doch vervollständigt und bestätigt fand[1]).

1) Vortrefflich handelt über Leibnizens Verhältniß zur geoffenbarten Religion Lessing in „Des Andreas Wissowatius Einwürfe über die Dreieinigkeit." Lachm. Ausgabe B. IX. p. 292—294 und vorher. — Aus der obigen Darstellung kann auch erhellen, mit welchem Rechte Leibniz neuerdings wieder zu einem Aufklärer, ja zum Vater der Aufklärung hat gemacht werden können. Freilich mußte zu diesem Zwecke der große Mann eines Fehlschlusses geziehen werden. K. Fischer (Geschichte der neuern Philosophie II. p. 457) sagt: „Das Wunder, indem es in einer Thatsache das System der Naturgesetze überhaupt verändert und umstößt, widerspricht der moralischen Nothwendigkeit (auf welche Leibniz es basirt), d. h. der göttlichen Gerechtigkeit selbst." Wo liegt denn hier der Fehlschluß? Leibniz erklärt alle sogenannten Naturgesetze für vernünftig-zufällig und, als von Gott nach der Wahl der besten Welt bestimmt, für nur moralisch nothwendig. Tritt nun das Wunder gleichfalls nach der Wahl des Besten ein, den Naturgesetzen

Digitized by Google

...n sieht, Leibniz hat sich diese Höhe der Anschauung ...gesichert, daß er zwischen Vernunft und Natur schärfer ...scheidet, als andere Philosophen, welche entweder aus... ...chenermaßen oder doch der Hauptsache nach Naturalisten ...o. Jene Unterscheidung aber beruht auf der Unterscheidung von Vernunft und Wille in Gott, von deren Nothwendigkeit auch die Mystiker und Theosophen, wie vor allen Jacob Böhme, ein so tiefes Gefühl haben. Es ist fast kein Punct der ganzen Philosophie, den Leibniz so gründlich, so vielfach, so ausführlich in Betracht gezogen hätte. Dieser allgemeinste und bedeutendste Gedanke seiner Erkenntnißtheorie erscheint dann in einer andern Wendung als der Gegensatz des principium contradictionis und des principium rationis sufficientis.

Das principium contradictionis liefert die identischen Sätze und beherrscht das Gebiet der formalen Logik; aber die Verknüpfung des Wissens, die eigentliche Wissenschaft, beruht auf dem Princip des zureichenden Grundes. Das principium contrad. ist das Vernunftprincip in dem Sinne des Worts, daß es die ewigen und aprioriſchen Wahrheiten liefert, die alle identische

derogirend, so streitet das so wenig mit der göttlichen Gerechtigkeit und moralischen Nothwendigkeit, daß vielmehr das Gegentheil (das Nichteintreten des Wunders) damit streiten würde. Leibniz will Gott gleichsam die Freiheit, Wunder zu thun, offen lassen, wenn er die Naturgesetze für nur zufällige und nicht schlechthin-vernünftige erklärt. Dieß bekennt auch Fischer selbst an einer andern Stelle (p. 568) wenn er sagt: „Leibniz erreichte statt der gesuchten Harmonie zwischen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden.“ Wenn nun auch nicht wahr ist, daß Leibniz jemals die Rechte der Vernunft verkürzt habe, so ist doch an dieser Aeußerung soviel wahr, daß Leibniz allerdings durch jene Unterscheidung zwischen Vernunft- und moralischer Nothwendigkeit die Wunder und die Offenbarung philosophisch zu retten suchte. Der Irrthum Fischers besteht darin, daß er voraussetzt (p. 457) „die natürliche Thatsache sei ein Act physikalischer Nothwendigkeit,“ was er zwar für seine Person glauben mag, aber nicht Leibniz imputiren darf, der eben weit entfernt ist, die Begriffe Naturgesetzlichkeit und Nothwendigkeit so schlechthin zu identificiren.

Digitized by Google

Sätze sind. Die aposteriorischen Wahrheiten, welche unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung hervorgehen, stehen unter dem Princip des zureichenden Grundes. Die erstern, die ewigen Wahrheiten, sind sozusagen der absolute Inhalt des Denkens, das Vernünftige schlechthin; die durch Erfahrung erkannten Wahrheiten sind zwar nicht weniger vernünftig, lassen aber keine so unbedingte Erkenntniß, kein Begreifen schlechthin zu, sondern nur annähernde Erkenntniß. Die Frage also, hat der Mensch absolute Wahrheit, würde in Leibnizens Sinne folgendermaßen zu beantworten sein: Allerdings, in den Vernunftprincipien, welche aber allgemeiner und formaler Natur sind. Was aus ihnen fließt, ist absolut wahr oder metaphysisch nothwendig und apriori gegeben[1]). Dasjenige dagegen, welches nur aposteriori erkannt wird, hat nicht diesen Rang, es ist nur relativ wahr, physisch nothwendig und beruht auf Gottes Wahl des Besten, daher es auch moralisch nothwendig genannt werden kann. Diese Wahl beruht auf Zwecken, ist daher nur nach der Hand zu erkennen, aus dem Erfolge und der Thätigkeit dieser Zwecke, während die logischen Wahrheiten sich nach dem Causalitätsprincip gleichsam von selbst ergeben.

Der Gegensatz von Apriori und Aposteriori, von Vernunft und Erfahrung, ist also freilich nur ein einstweiliger, aber doch ein immerhin vorhandener. Für Gott besteht er nicht; er muß aber vom Menschen in Gott gesetzt werden. Die Vernunftwissenschaft, um eine eigenthümliche, wenn gleich nicht übergreifende Stellung zu behaupten, hat daher jene theologische Hypothese vom Unterschiede des Verstandes und Willens Gottes nöthig. Wie man nun auch immer von der letzten Richtigkeit dieses Unterschiedes denke, so darf wenigstens soviel behauptet werden, daß sie zu Leibnizens Zeit dem Rationalismus gegenüber nothwendig war. Wenn Spi-

1) Dieß war der Punct, wo Kant's Philosophie als einseitiger Rationalismus an Leibniz anknüpft, bekanntlich durch die Wolffsche Vermittelung.

Digitized by Google

noza sich erlaubt, von Ideen Gottes zu reden und den einseitigsten Monismus auf dem Intellectus dei aufzubauen, hatte da nicht Leibniz ebenso Recht, vom Willen Gottes zu reden und seine Ansicht auf die Duplicität im göttlichen Wesen zurückzuführen? War er darum mehr Anthropomorphist als Spinoza? Spinoza hat freilich mit aller Macht gegen den Anthropomorphismus derer gekämpft, welche der Gottheit Absichten unterlegen, als ob sie ein Mensch sei; aber der Gottheit Intellectus und am Ende sogar intellectuale Liebe geben, ist das weniger anthropomorphistisch? Und wenn man dem Anthropomorphismus überhaupt nicht entgehen kann, so ist es doch bei weitem besser, sich dessen bewußt zu sein, wie Leibniz, als unbewußt darein zu fallen, wie Spinoza. Spinoza bildet sich ein, Gottes Wesen adäquat begriffen zu haben, welches er doch anthropomorphosirt, Leibniz erklärt nur, daß wenn wir Gott irgendwie vorstellen wollen, wir ihn so uns vorstellen müssen, wie er that[1]). Er ist Theist, aber mit Bewußtsein. Dem Deismus gegenüber erklärt er, man müsse vermöge des Princips des zureichenden Grundes zu Gott aufsteigen, denselben nicht vom Denken ausschließen wollen, da er vielmehr der eigentlichste Inhalt des Denkens sei. Von diesem Satze aus hält er sich zum Theismus berechtigt, aber doch wieder

1) Wenn Spinoza Recht hat, hat Feuerbach auch Recht. Bin ich auf dem Standpunct zu behaupten, in der Vernunft das absolute Wesen Gottes absolut zu begreifen, so hindert mich nichts, die Vernunft selbst zu Gott zu machen, und in Folge dessen die Vorstellung „Gott" als eine falsche Objectivirung und Projection meines selbsteigenen vernünftigen Wesens aus mir heraus — fallen zu lassen. Feuerbach hat ganz Recht, zu behaupten, daß alle Götterbildung aus menschlichen Elementen hervorgehe: aber eins vergißt er, nämlich daß wir beim — nothwendigen — Anthropomorphosiren immer das Bewußtsein, wenigstens das bestimmte Gefühl haben, nicht auf adäquate Weise zu verfahren, also daß wie Göthe sagt, etwas Anonymes dahinter stecke. Feuerbach — wie Spinoza — will uns glauben machen, daß der Mensch kein Bewußtsein dieser seiner Schranke, kein Gefühl dieser Anonymität des göttlichen Wesens habe, und dieser Grundirrthum ist der Grund seiner ganzen Sophistik.

Digitized by Google

nur so, daß er keine objective Erkenntniß Gottes behauptet, und nur eine Art subjectiver oder moralischer Nothwendigkeit dazu annimmt. Die Folge dieses Standpuncts, der eine Art Vermittelung des Deismus und Theismus ist, wird dann, daß er, wenn über Sätze der geoffenbarten Religion philosophirt, dieß in noch viel entschiedenerem Sinne als gymnastisch und hypothetisch ansieht, als bei den eigentlichen Philosophemen aus der Naturbetrachtung[1]).

Grade nun diese innere Lebendigkeit des vernünftigen Denkens, welche Leibniz allerwege nicht nur behauptet, sondern selbstthätig an den Tag legt, macht, daß jener Gegensatz von Verstand und Willen Gottes, von metaphysischer und physischer Nothwendigkeit, von aprioriſchen und aposteriorischen Wahrheiten nicht als ein absoluter, sondern stufenweise zu über-

1) Ueber diesen Punct ist zu vergleichen Böckh's Abhandlung (Raumers hist. Taschenbuch 1844): „Leibniz in seinem Verhältniß zur positiven Theologie, welche p. 489—491 und dann p. 512 folgg. die bekannte Aeußerung Leibnizens an den tübingischen Kanzler Pfaff, welcher in seiner plumpen Art die Theodicee als „animi causa“ geschrieben, d. h. als eine nicht ernstlich gemeinte Widerlegung Bayle's genannt hatte, bespricht und erklärt. Leibniz schrieb nämlich jenem mit wahrhaft socratischer Feinheit zurück: ita prorsus est, uti scribis de Theodicea mea. Rem acu tetigisti et miror neminem hactenus fuisse, qui *lusum* hunc meum senserit. Neque enim philosophorum est, rem *serio* semper agere, qui in fingendis hypothesibus, uti bene mones, ingenii sui vires experiuntur. Leibnizens Sinn ist der: Wer an der positiven Religion als schlichter Gläubiger sein Genügen hat, — wer bloß Theolog ist, — braucht meine Theodicee nicht und hat Recht, die ganze Sache, die ihn nichts angeht, als lusus zu betrachten. Gebe ich doch meine Sätze nicht für absolute Wahrheit aus (dieß steckt in serio agere), sondern nur für eine persönliche, subjectiv-vorläufige Ansicht (die zweite Bedeutung des doppelsinnigen lusus), die aber der Ansicht Bayle's entgegenzustellen ich mindestens ebensoviel Recht habe, als er die seinige aufzustellen ein Recht hatte. Wer freilich philosophirt, der weiß, daß das ingenii mei vires exercere, welches sich auch auf die geoffenbarten Wahrheiten erstreckt, das eigentliche Wesen der Speculation ist. Ich habe in der Theodicee philosophirt, nicht theologisirt, wenn schon meine Widerlegung Bayle's der Theologie zu Statten kommt.

Digitized by Google

windender bei ihm erscheint. Mittels der absoluten Wissenschaft der formalen Principien (der Vernunft), die wir besitzen, bearbeiten wir unsere Erfahrungen, um sie zu Wahrheiten zu machen. Diese Arbeit ist die Speculation, welche also keinen Gegensatz zur Erfahrungswissenschaft bildet — da beide vielmehr im höchsten Sinne eins sind. Aber unsere Erkenntniß ist nicht so angethan, daß wir unsere Erfahrungen gleich in absolute und allgemein gültige Wahrheit umsetzen könnten. Wir müssen mit vorläufigen Sätzen vorlieb nehmen, die zwar allgemeiner Natur, aber nicht streng erwiesen sind — die wir als Hypothesen anzusehen haben. Die Speculation ist also mehr ein Gewebe von Hypothesen, die wir höchstens als Postulate ansehen, als daß sie ein System von lauter Wahrheiten wäre. Unser speculatives Denken ist also mehr eine eindringliche Uebung der Vernunft, als daß es abschließende Wahrheiten zu Wege brächte. Es baut gleichsam Gerüste, innerhalb deren der Ausbau des Vernunftsystems vor sich gehen kann; es schließt die Wahrheit in immer engere Grenzen ein.

Aus diesem Gesichtspunkte ergiebt sich zunächst zweierlei: 1) daß die Logik bei Leibniz wieder in den Rang einer ars inveniendi tritt, das heuristische Element wiedererhält — worauf wir schon Bacon hatten dringen hören; 2) was damit zusammenhängt: es kann von keiner abschließenden Systematik in der Philosophie die Rede sein. Wie alle Sätze, so sind daher auch alle Schriften Leibnizens nur vorläufige, vorbereitende, zur weitern Forschung erweckende Versuche [1]). Daher aber wie oben bemerkt, trägt auch seine Philosophie das Correctiv in sich: sie will gar nicht blos aufgenommen, sie will dazu dasein, weitergebildet zu werden: sie faßt die Idee als Prozeß. Alle ihre Sätze, mit Ausnahme

1) Erdmann bezeichnet sie passend als Gelegenheitsschriften. Selbst die Nouveaux Essais sind eine solche. So bedurfte auch Lessing fast immer eines polemischen Anknüpfungspunctes.

Digitized by Google

der ewigen Wahrheiten, bilden offne Fragen; sie ist eine Pädagogik der Vernunft. So daß es also ein großer Mißverstand ist, Leibnizen vorzuwerfen, daß er kein System zu Stande gebracht habe. Man kann dem Plato mit gleichem Rechte denselben Vorwurf machen. Aber sie beide gehen ja davon aus, daß dem Menschen eben nur das Suchen, nicht der Besitz der Wahrheit zustehe. Das System der Vernunftwissenschaft ist ihnen ein Ideal, keine wirklich zu erreichende Thatsache. Sie sind keine Doctrinärs, sondern Forscher; die Philosophie ist ihnen wissenschaftliche Gesinnung, nicht ein Corpus doctrinae. Die Vernunft ist ihnen das im höchsten Sinne Bildende und Bildsame, dessen unendlicher Inhalt an keinem Theile ausgeschöpft, wohl aber aus dem Ganzen heraus einer fortschreitenden Entwickelung fähig sei: eine Anschauung, um derentwillen Leibniz in der neuern Philosophie einen so einzigen Rang behauptet.

Wie anders gebraucht er daher die alte Eintheilung der philosophischen Wissenschaft in drei Disciplinen, als dieß sonst gewöhnlich ist? Da ihm nämlich die Vernunftwissenschaft immer ein Ganzes ist, das keine Theile haben kann, so hat jene Eintheilung in theoretische, practische und logische Wissenschaft (Physik, Ethik, Dialectik) für ihn nur den Sinn, daß jeder dieser drei sogenannten Theile eine eigenthümliche, von den andern verschiedene Behandlungsweise des ihnen allen gemeinsamen Stoffes sei; sie unterscheiden sich also nur der Methode nach. Die theoretische oder synthetische Philosophie, sagt er, würde die Wahrheiten nach der Ordnung der Beweise enthalten — in syllogistischer Methode verfahrend. Die practische oder analytische dagegen hat mit dem menschlichen Zwecke als höchstem Begriffe zu beginnen d. h. mit der Güterlehre, welche die Idee der Glückseligkeit umfaßt, und geht von diesem Gesichtspunct aus zu den Mitteln über, durch die man Güter erlangt und Uebel vermeidet. Jene geht mit dem Causalitätsprincip, diese mit dem Zweckbegriff zu Werke: nicht verschiedene Stoffe, sondern verschiedene Dispositionen

Digitized by Google

des Stoffes geben sie. Will man endlich ein Repertoir der wissenschaftlichen Begriffe und Sätze haben, also nach der Ordnung der Bezeichnung verfahren (suivant les termes), so erhält man die Logik, welche hier also identisch erscheint mit der spécieuse générale, an deren Zustandebringen Leibniz sein ganzes Leben gedacht, und auf welche er die größte Hoffnung setzt als auf das Mittel, die Wissenschaften nicht nur in eine möglichst vollendete Form zu erheben, sondern auch am geschicktesten zur Ueberlieferung zu machen [1]).

Diejenige Hypothese nun, welche den Mittelpunct der Philosophie Leibnizens bildet, ist die der prästabilirten Harmonie. Es ward oben bemerkt, wie er dazu kam. Der Empirismus sollte vermieden, die Materie weggeschafft werden — da bleibt nur der Idealismus übrig, welcher seit Leibniz der Grundton des deutschen Geisteslebens geblieben ist. Aber dieser Idealismus ist nicht der subjective Berkeley's oder der transcendentale Fichte's, sondern ein objectiver. Von den drei Arten, sagt Leibniz, sich die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären: Influenz, Assistenz, Convenance, bleibt der vernünftigen Critik nur die letzte übrig. Denn daß Vorstellungen durch Einwirkungen von Außen entstehen (Influenz), ist undenkbar; die Assistenz (Gottes) wie Mallebranche und in anderer Weise Berkeley sie lehrten, setzt immerwährend Wunder in die Natur und verdirbt dadurch alle vernünftige Betrachtung. Also bleibt nur die Convenance oder prästabilirte Harmonie. Jedes Wesen ist also ein mikrokosmischer Spiegel des Universums. Die vorherbestimmte Harmonie ist daher eine Erweiterung der Lehre des Mikrokosmus und Anwendung derselben auf die Erkenntnißtheorie. Sie beruht auf dem bei den Griechen durchweg geltenden Grundsatze, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, welcher in der That sich immer wieder, durch die verschiedensten Gestaltungen hindurch bis zu uns Bahn gebrochen

1) N. Ess. p. 416 (b. Erdm.)

Digitized by Google

hat. Da jedes Wesen zu allen andern Wesen eine bestimmte, wenn auch noch so entfernte oder versteckte Beziehung hat, so muß es auch auf alle Wesen berechnet sein, mit ihnen etwas gemeinsam haben. Diese Gemeinsamkeit kann nur eine der Vorstellung sein, da Realitäten als solche sich stets einander ausschließen, Gedanken dagegen einander einschließen. Diese Lehre setzt freilich im Grunde nur einen ungeheuern Mechanismus, der aus der Allwissenheit Gottes stammt, aber doch nur wieder Mechanismus in dem Sinne ist, daß alles ein Getriebe vom Innern der Wesen heraus bildet und darum von der unendlichsten Mannigfaltigkeit, wie denn das Principium indiscernibilium die Individualität aufs entschiedenste vertritt.

Die eigenthümliche Consequenz dieses Standpuncts ist, daß die Materie, das alte Kreuz der Philosophie, wegfällt. Sie ist nicht mehr etwas an und für sich Seiendes, sie ist nur da, wo sich zwei Kräfte begegnen — die Grenze ihrer Wirksamkeit. Aber wenn sich auf diese Weise die ganze materielle Wirklichkeit in einen bloßen Schein auflöst, der durch unsere Vorstellung entsteht — wie kann dieser Schein entstehen, wenn eben die Wirksamkeit der Monaden bloße Vorstellung oder selbst nur Streben nach Vorstellung ist? Ist jedes Wesen wirklich in sich abgeschlossen und nur idealiter mit anderen Wesen verbunden, wie kann dieses beides, vorstellende Wesen und idealer Zusammenhang desselben, räumlich und körperlich erscheinen? Leibniz antwortet: Man muß davon ausgehen, daß uns die sinnliche Erfahrung das Materielle als etwas Zusammengesetztes zeigt; folglich haben wir auf Einfaches zurückzuschließen. Das Einfache ist nicht materiell, denn alle Materie ist eben zusammengesetzt. Also sind jene Monaden, d. h. jene von uns zu erschließenden einfachen Wesen, nicht Atome im Sinne der materialistischen Lehre — sie sind nicht körperlich schlechthin, sondern nehmen nur durch ihr Zusammensein die Körperlichkeit an; sie sind Realitäten, die Körper bilden. Darum legt nun Leibniz den Monaden als Wesensbe-

Digitized by Google

ſtimmung die force active bei, welche nicht bloß ein ideales Moment iſt, ſondern ideal-real. Er iſt daher nicht Idealiſt ſchlechthin, noch vielweniger Spiritualiſt, wie gewöhnlich geſagt wird, ſondern denkt ſich offenbar die force active der unterſten Monaden, nicht als bloße Vorſtellung. Die niederen Monaden ſind der Materie näher, als die oberen: die force active der niedern Monaden wirkt körperlich; die der höhern erſt ideal. Das Zuſammenwirken der thätigen Kräfte der niedern Monaden bringt es nur zum Aneinander (Materie) nicht zum Ineinander der Vielen in Einem (Vorſtellung). Dieſe Unterſcheidung iſt wohl feſtzuhalten, um nicht die ganze Lehre unverſtändlich und unwahr zu finden. Freilich denkt ſich Leibniz wohl eine allmälige Spiritualiſirung der ganzen Welt, wodurch der Schein der Materie nicht nur ſubjectiv, ſondern auch objectiv je länger deſto mehr wegfällt. Je ſpiritueller ein Weſen iſt, deſto weniger exiſtirt für daſſelbe die Materie, ſo daß alſo für Gott ganz und gar keine Materie vorhanden iſt; die Materie richtet ſich alſo nach dem Mehr oder Weniger der geiſtigen Anſchauung. Aber auch objectiv: Je weiter ſich alle Weſen geiſtig entwickeln, deſto weniger Materie auch im Aneinanderwirken der verſchiedenen Subjectivitäten, alſo überhaupt in der Welt, die ja nur aus ſubjectiven, wenigſtens auf Subjectivität angelegten Weſen beſteht.

Was nun das pſychologiſche Intereſſe an der vorherbeſtimmten Harmonie betrifft, ſo iſt nicht zu leugnen, daß es durch dieſelbe nicht befriedigt wird. Es iſt unwiderlegbar, daß unſere Vorſtellungen aus der ſelbſteigenen Thätigkeit der Seele hervorgehen und aus der Einwirkung der Dinge auf ſie nicht direct abgeleitet werden können — daß alſo eine Uebereinſtimmung der Dinge mit der vorſtellenden Seele angenommen werden muß; aber wie man ſich dieſe Harmonie zu denken habe, das beantwortet Leibniz nicht. Seine Antwort iſt zu allgemein und modificirt ſich, wenn man die Sache genauer faßt. Dieß muß ſo geſchehen, daß man an den Gedanken bei ihm anknüpft: es ſei etwas leidendes in der Seele.

Digitized by Google

(vgl. S. 135 Anm.). Woher ist dieses? Jedem Leiden muß doch eine Thätigkeit entsprechen. Also das Leiden der Seele ist Thätigkeit dessen, was sie leiden macht. Die Thätigkeit der Seele wird durch fremde Thätigkeit beschränkt; das Resultat davon ist eben die Vorstellung. Noch schärfer tritt dieß beim Begehren hervor. Das Begehren kann nur Sinn haben als das Ueberwinden einer gesetzten fremden Schranke. Die Harmonie ist also das Verhältniß des gegenseitig Eingeschränktwerdens und Sichgegenseitigeinschränkens: Sinnlichkeit ist der Factor des Eingeschränktwerdens; Bewußtsein das Sichselbsteinschränken. Daher ist die erstere verworren d. h. bewußtlos, materiell; das letztere durchdringend, spontan, geistig.

Leibniz, um zugleich die Spontaneität (Apriorität) der Seele und die Realität der Dinge zu retten, kam auf die Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie, da er nämlich nur zwischen jenen drei Systemen der influence, assistance und convenance wählen zu können glaubt. In Folge seiner Entscheidung fällt er nun dem Determinismus anheim, den er dadurch zu verbessern sucht, daß er ihn als Selbstdeterminismus deutet. Aber fragen wir hier, ist in der That das von Gott mittels der prästabilirten Harmonie in allen seinen Aeußerungen vorherbestimmte Wesen ein freies, auch nur im Sinne des Selbstdeterminismus freies?[1]) Ist nicht vielmehr

1) Ein characteristisches Wort für seine Grundanschauung in der Psychologie ist folgendes: „Man sieht, daß jede Substanz eine vollkommene Spontaneität hat, welche in den intelligenten Substanzen Freiheit wird; daß alles, was ihr begegnet, die Folge ihrer Idee oder ihres Wissens ist, daß nichts sie determinirt als allein Gott. Und deswegen pflegte Jemand von erhabenem Geist und verehrter Frömmigkeit zu sagen, daß die Seele oft so denken müßte, als ob nur Gott und sie in der Welt wäre." Mit diesem Ausdruck ist die Unabhängigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Seele am allerschönsten hervorgehoben und Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein erscheinen als die beiden Pole, innerhalb deren das Leben pulsirt. Discours de Métaphysique. Briefwechsel ꝛc. p. 187.

Digitized by Google

der Selbstdeterminismus ein bloßer Schein der Freiheit und Selbstheit? Leibniz, indem er das Recht der Subjectivität, ja der unnahbaren Individualität vielmehr aufs schärfste mittels der Monadenlehre zu behaupten trachtete, ist also grade durch diese Hypothese, welche die prästabilirte Harmonie im Gefolge haben mußte, dahin gekommen, alle Freiheit, also auch alle wahre Subjectivität und Individualität zu leugnen.

Der Fehler liegt aber bei ihm in dem Obersatze seines Schlusses: es gäbe nur jene drei Systeme, influence, assistance, convenance. Giebt es nicht, so fragen wir dagegen, ein Verhältniß der Wesen zu einander, welches weder durch influence allein, noch durch bloße convenance, sondern vielmehr durch beide, sowohl influence als convenance, ausgedrückt werden muß? Das Verhältniß nämlich, wo durch Veränderungen des einen Wesens entsprechende Veränderungen des andern hervorgerufen werden. Dieß wäre influence bei gleichartigen Wesen, aber wenn die Wesen ungleichartig sind, mehr convenance als influence, aber nicht ohne influence, wenn man bei diesem Ausdruck stehen bleiben will.

Auf die Seele angewandt, — von deren Standpunct aus Leibniz mit Recht das Ganze seiner Weltanschauung entwirft, da wir alles nur insofern verstehen, als es mit dem Leben der Seele analog ist — so ist diese aus sich thätig und überträgt ihre Thätigkeit auf eine zwar geheimnißvolle, aber nichtsdestoweniger bemerkbare Weise entsprechend auf den Körper, nämlich zunächst aufs Gehirn und von da auf die Nerven, die Nerven auf die Drüsen, Muskeln u. s. w. Wir haben also im Menschen ein ganzes System aufeinander berechneter Thätigkeiten, die von der Seele, falls sie auch zum Theil von ihr unabhängig vorhanden sein sollten, doch aufs verschiedenste und eigenthümlichste modificirt, angeregt, gesteigert werden können, aber nicht auf dieselbe zurückzugehen brauchen. Wenn ich z. B. um etwas zu sehen, danach blicken muß, so ist dabei die Seele das principium a quo, obgleich der äußere Reiz auf mein Auge hinzukommen muß, damit

Digitized by Google

mein Blick sehe. Damit es also zu einer Erkenntniß durch die Sinnlichkeit komme, wird die allgemeine Thätigkeit der Seele (potentia activa) in eine bestimmte verwandelt, wodurch Reaction d. h. Reflexion oder Wahrnehmung eintritt. Wir haben also in der sinnlichen Erkenntniß keinen influxus physicus anzuerkennen, sondern nur die Modification und bestimmte Actualisirung des influxus psychicus festzuhalten, mittels der unleugbaren convenance von Seele und Leib.

Halten wir dieß fest, so ist damit auch der prästabilirten Harmonie ihr abenteuerliches Gepräge genommen. Die Wesen erscheinen aneinander geschaart nach dem Gesetze des Organismus, der von seinem Quellpuncte, der Seele, aus zwar mit individueller Bestimmtheit, aber an die Grenzen des Gattungstypus geknüpft, sich folgerecht dergestalt entwickelt und gerirt, daß das Höhere in ihm das Niedrigere, niemals aber dieses das Höhere bestimmt.

Damit fällt dann auch der Determinismus, das Kreuz der leibnizischen Philosophie, welches das dritte Moment war, hinweg.

Als um den Anfang dieses Jahrhunderts mehrfach die Behauptung aufgestellt wurde, daß Leibnizens System doch im Grunde nur ein verkappter oder abgeschwächter Spinozismus sei [1]), betrachtete man ihn vorzüglich vom Gesichtspuncte der Eleutheriologie. Und gewiß, so sehr beide Philosophen sich auch sonst unterscheiden mögen und so große Anstrengungen Leibniz auch gemacht hat, sich dem Spinozismus zu entziehen — es läßt sich nicht leugnen, daß er in dieser Hinsicht wesentlich auf dem Standpuncte desselben geblieben ist, wenn er auch nicht Gott als die immanente Ursache der Dinge ansehen mochte. Ein Gott, der mich von Ewigkeit her zu dem bestimmt, was ich sein und thun werde — bis ins Einzelnste hin, ohne mir den kleinsten Spielraum einer freien Handlungsweise zu lassen, die vielmehr zu einem nur zu bald durch-

1) Siehe oben p. 133.

Digitized by Google

schaubaren Truge wird — ein solcher Gott mag immerhin mir transient genannt werden, im Grunde genommen bin und bleibe ich doch das selbstlose Spiel seiner Willkür, da ich eben auch nicht am geringsten Theile mich ihm entziehen kann.

Wie ist nun aber die Freiheit zu retten d. h. mit andern Worten, wie soll man das Leben der Seele als über dem „Satze des zureichenden Grundes" erhaben denken, der wie ein Alp auf den Systemen beider Denker lastet? Offenbar so, daß man einsieht, es finde in der That das Verhältniß von Ursache und Wirkung in Bezug auf die Seele und ihre Wirkung auf den Körper nicht statt. Es ist also falsch zu sagen: weil ich so gehandelt habe, mußten die Motive dieser meiner Handlung stärker sein als alle andern, und meine Handlung erfolgte daher aus ihnen mit Nothwendigkeit nach dem Satze des zureichenden Grundes — dieses Uebertragen der mechanischen Verkettung von Ursache und Wirkung braucht durchaus nicht zugegeben zu werden. Ist der Mensch ein wahrhaft individuelles Wesen, wie doch Leibniz selbst es will, so muß er frei gedacht werden gegen Gott, aber auch frei gegen seinen eigenen Körper.

Demnach dürfen wir die eleutheriologische Ansicht Leibnizens so verstehen, daß er zwischen den Materialismus und den pantheistischen Fatalismus mitten inne gestellt, durch den Gedanken der Monade sich beiden zu entziehen suchte, aber durch eben diesen Gedanken in die Unmöglichkeit gerieth, zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlichem Willen eine Schranke aufzurichten, um die Freiheit des letzteren zu behaupten. Immerhin aber hat er, indem er den Determinismus als Selbstdeterminismus faßt, einerseits den fatalistischen Quietismus vermieden, andererseits den abstracten Liberalismus umgangen, welche beide der Tod alles sittlichen Lebens sind.

„Liebe ist die Lust an fremder Vollkommenheit, welche durch diese Lust zu unserer eigenen Vollkommenheit wird" — das ist ein Satz, der nicht nur die vollkommen richtige Definition der Liebe giebt, sondern dadurch auch das einzig mögliche

Digitized by Google

Princip der Ethik bildet. Er ist vollkommen richtig, denn zur Liebe gehört zuerst ein Gegenstand (das Fremde) welcher nach seiner Vollkommenheit angeschaut wird: dieß ist ihre objective Seite; subjectiv ist sie ein Lustgefühl. Lust ist mit der Entwicklung der Seelenthätigkeit verknüpft, also macht die Lust an der Vollkommenheit selbst vollkommner. Aber auch, daß die Liebe und nur sie den Menschen wahrhaft groß und gut mache, daß sie das einzig mögliche Princip der Sittlichkeit sei, ist durch die Betrachtung klar, daß die Liebe formell den Identitätspunct von Vorstellen und Wollen, materiell von Individualität und Universalität ausmacht. In der Liebe, wie sie Leibniz faßt, ist nicht nur das Bewußtsein der fremden, sondern eben dadurch auch der eigenen Vollkommenheit gesetzt: alle Vollkommenheiten sind nur wie Hüllen, durch die wir Gottes Vollkommenheit anschauen. Im Grunde ist nur Gott liebenswürdig, da nur er vollkommen ist: was wir daher wahrhaft lieben, lieben wir nur um seiner Gottähnlichkeit willen — wir lieben das Göttliche daran, welches jedes Dinges Vollkommenheit ist. Auch Plato und Spinoza haben sich diesem Gedanken genähert, aber bei Plato erscheint die Liebe in der bloßen Form der Sehnsucht, bei Spinoza unter der des Genusses (daher die tranquillitas des Weisen am Schluß der Ethik); Leibniz vereinigt und übertrifft beide. Auch hier trägt seine deutsche Gemüthstiefe, welche mit der Idee der Individualität zu Werke geht, über den Geistesflug des Griechen und die ruhevolle Hingebung des Orientalen den Sieg davon. Hedonismus und Pflichtenlehre bilden bei ihm ebensowenig mehr einen Gegensatz, wie Theorie und Praxis überhaupt.

II. Lessing.

Die Ergänzung der Philosophie Leibnizens bildet die Lessings. Zwar haben wir von ihr nur geringe Spuren, da Lessing erst im höhern Lebensalter dazu kam, sich über speculative Dinge auszulassen, aber immer doch genug, um ersehen

Digitized by Google

zu können, daß er nicht in dem Sinne Spinoza's Anhänger gewesen, wie Jacobi behauptete [1]). Er eröffnet vielmehr, den Fußtapfen der leibnizischen Richtung nachstrebend, diejenige neue Bahn einer höheren Wissenschaft, in welcher wir noch heutzutage wandeln. Es ist die philosophische Behandlung der Geschichte, auf welche er den deutschen Geist leitete, nachdem man in Frankreich auf populärem Wege das erste Interesse dafür geweckt hatte. Aber nicht allein diese, sondern eine andere, eng damit verbundene Wissenschaft, die speculative Theologie, führte er einem neuen Leben entgegen. In jeder dieser beiden Beziehungen überschritt er zwar den von Leibniz gezogenen Kreis, aber nicht ohne eine bestimmte Berechtigung auch vom leibnizischen Standpuncte aus dazu zu haben.

Leibniz hatte, wie wir sahen, im Verhältniß der Philosophie zur geoffenbarten Religion ein Doppeltes im Auge gehabt. Zuerst kam es ihm darauf an, eine sachgemäße Trennung beider zu bewerkstelligen, um dadurch das eigenthümliche Wesen der Offenbarung geschützt zu halten; sodann aber erlaubte er sich auch, gleichsam versuchsweise, durch Hülfe seiner Philosopheme die christlichen Dogmen vernünftig-begreiflich zu machen, ohne ihnen dabei den ihnen eigenen Character im geringsten zu schmälern. An den letzteren Punct knüpfte Lessing an. Der Gedanke eines Christenthums der Vernunft hat für ihn die Bedeutung einer rationalen Reconstruction des gegebenen christlichen Dogmas, welche als eine Anwendung der

1) Es ist das Verdienst Guhrauers, in seiner Schrift „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts" Berlin 1841, zuerst das Verhältniß Lessings zu Leibniz ins wahre Licht gesetzt und ersterem eine Stelle in der Entwicklung der Philosophie vindicirt zu haben, wie es ihm gebührt. — Freilich geht aber Schwarz (G. E. Lessing als Theologe. Halle, 1854) in seiner Polemik gegen Jacobi zu weit, indem er Lessing *nur* im Gegensatz gegen Spinoza aufgefaßt haben will. Sagt doch Lessing im Gespräche mit Jacobi, dessen Aechtheit Schwarz mit Recht annimmt, wörtlich: Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Daher konnte er auch von der Immanenz der Dinge in Gott nie völlig loskommen.

Digitized by Google

Vernunft auf den Glaubensinhalt gymnastisch unternommen wird. Es ist dabei also die Wahrheit des Christenthums, d. h. die Identität desselben mit der Vernunft, vorausgesetzt: diese Identität und Wahrheit soll nur eben auch begriffen werden. Lessing geht demnach einen Schritt weiter als Leibniz. Hatte dieser nur im apologetischen Interesse das Christenthum mit seiner Philosophie in Verbindung gesetzt, um es gegen die Angriffe eines Bayle oder Wissowatius oder Soner zu vertheidigen, so will es Lessing dagegen mit den Mitteln der Vernunft ganz und gar — in Vernunft verwandeln. Leibniz zieht, wenn ein solcher Vergleich erlaubt ist, mit seiner Philosophie Verschanzungen um die Orthodoxie, Lessing will dieselbe von Grund aus neu mit Werkstücken der Vernunft aufbauen, um sie zu einer unangreifbaren Feste zu machen. Der Eine geht mit seinem Denken an das Christenthum heran; der Andere speculirt aus dem Christenthum als seinem Standpuncte heraus.

Dieser Gedanke Lessings ist ein keineswegs unerhörter. Daß Christenthum und Vernunft im Grunde genommen schlechthin zusammenstimmen, war schon im Allgemeinen die Meinung der Kirchenväter gewesen, nur daß sie sich meist um der Angriffe der Ketzer und Heiden willen auf polemischem und apologetischem Standpuncte verhielten, der sie nicht dazu kommen ließ, ihre Ansichten überhaupt zu einem System auszubilden. Im Mittelalter entwickelte sich aber ganz selbständig eine speculative Theologie, welche von Anselm von Canterbury an bis auf Raymund von Sabunde eine Reihe von Versuchen aufzuweisen hat, wie man mit den Mitteln des speculativen Denkens sich den christlichen Lehrstoff vernunftgemäß zu machen suchte. Leibniz, obgleich weit entfernt, dergleichen Unternehmen zu mißbilligen, war aber durch die Maßlosigkeiten der Mystiker einerseits und durch die den eigentlichen Inhalt des Christenthums ganz beseitigenden Lehren Spinoza's und der Deisten andererseits abgeschreckt, Aehnliches zu unternehmen: es kam ihm nur darauf an, das Christenthum

Digitized by Google

überhaupt vor Angriffen zu schützen, die sich zu seiner Zeit bereits so gemehrt hatten, daß er sich dem römischen Katholicismus viel näher fühlte, als manchen aus dem Protestantismus hervorgegangenen Secten. War er doch, wie wir gesehen haben, weniger auf die Idee des Glaubens aus, jener Grundfeste des Lutherthums, als auf die Idee der Liebe, welche die Katholiken dem Glauben entgegengesetzt hatten.

Indem Lessing sich an diese, man kann sagen höheren, irenischen Gesichtspuncte Leibnizens anschloß — nicht nur irenisch zwischen den verschiedenen Religionsparteien, sondern auch zwischen den überhaupt Gläubigen und den nur halb oder gar nicht Gläubigen — um in der oben berührten Weise weiter fortzuschreiten, so läßt sich nicht leugnen, daß er einen Theil Spinozismus seinen philosophischen Bestrebungen hinzubrachte, wenn gleich er die Einseitigkeiten Spinoza's nicht theilt. Ein Spinozist im gewöhnlichen Sinne des Worts ist Lessing nicht gewesen, am wenigsten wohl darum, daß er den Spinoza einmal gegen die unverständigen Angriffe Jacobis vertheidigte. Und über die Frage, ob er Spinozist oder Leibnizianer gewesen, würde er sich selbst um deswillen schon sehr lustig gemacht haben, weil er wohl wußte, daß Leibniz und Spinoza in einem gewissen Sinne keinen so großen Gegensatz bilden. Nennt man freilich Jeden, welcher die Vernunfterkenntniß als das höchste Ziel betrachtet und ihr alle seine Bestrebungen widmet, einen Spinozisten, so ist Lessing allerdings ein Spinozist, aber dann ist es Leibniz auch — und welcher Philosoph wäre es nicht? Wenn wir jedoch oben sahen, daß das Characteristische des Spinozismus darin besteht, von der begriffenen Idee Gottes aus construiren zu wollen, also ein absolutes Vernunftsystem zu entwerfen, so ist Lessing kein Spinozist gewesen. Wohl vermochte er es, sich gleich Spinoza in die Tiefen der Gottheit zu versenken, indem er eine transcendentale Einheit Gottes lehrte, und in Bezug auf sie von einer Art mystischen Genusses spricht, welcher nicht allein alle Begriffe übersteige, sondern völlig

Digitized by Google

außer dem Begriffe liege. (Im Gespräche mit Jacobi S. 130.) Aber eingedenk der Kürze und Beschränktheit des menschlichen Denkvermögens, hat er niemals seine theologischen Speculationen für abschließende, absolute Wahrheit ausgegeben, sondern sie vielmehr für Phantasieen und gymnastische Spiele seines Innern angesehen, die wohl ihre volle Berechtigung im Triebe nach freier Geistesentwicklung haben, aber nichts weniger als befriedigende, letzte wissenschaftliche Resultate sind. Ein Lessing denkt über alles, also auch über das Christenthum, und wenn er den wahren Inhalt des letzteren für vernünftig erklärt, so weiß er doch, daß es für die Menschheit noch großer welthistorischer Mühe, um dieß zu begreifen, bedarf. Wenn gleich er also behauptet, daß das Christenthum um seiner dürftigeren Form willen zu einer Zeit antiquirt sein wird, so ist er darum doch weit entfernt, eine rationalistische Prolepsis gleich Spinoza zu machen. Lessing ehrte in Spinoza den Mann, welcher mit kühnem Muth zuerst das Ideal einer voraussetzungslosen, nur auf sich beruhenden und darum thatsächlich freien Wissenschaft nicht nur gefaßt, sondern auch beharrlich durchzuführen Hand angelegt hatte; entweder Scepticismus oder Spinozismus, das mochte allerdings seine Meinung sein[1]); aber er erlaubte sich, auch diesem Dilemma sich zu entziehen, d. h. weder eines noch das andere, sondern beides zugleich zu sein. Ferner aber, wenn er auch einmal dogmatisch verfuhr, wie im „Christenthum der Vernunft", so pflegte

1) In dem schon erwähnten Gespräche mit Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn, 2. Aufl. Breslau, 1789 S. 39) heißt es: Lessing: Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich: Nein, auf Ehre! Lessing: Auf Ehre, so müssen Sie ja, bei Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren! Ich: Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Lessing: Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker! — Lessing macht hier einen Gegensatz von Spinozismus und Skepticismus, er identificirt also ersteren mit dem Dogmatismus überhaupt d. h. mit demjenigen System, welches auf synthetische Weise von einem höchsten Princip consequent deducirt.

Digitized by Google

er keineswegs auf alle Sätze Spinozas zu schwören; sondern nur der synthetischen (geometrischen) Weise desselben zu folgen. Wenn man dogmatisch verfährt, so denkt er also, muß man Spinozist sein, d. h. in der klaren, durchsichtigen Methode der Spinozischen Ethik vom höchsten Princip aus syllogistisch verfahren. Dabei mag dennoch Dreieinigkeit und Individualität bestehen, wie eben im „Christenthum der Vernunft" durch die That bewiesen werden sollte. Man kann sagen, Lessing wollte Leibnizens Ansichten auf die letzte Klarheit bringen mittels des spinozistischen, d. h. synthetisch-dogmatischen Verfahrens. Wie weit aber im Einzelnen spinozistische Anschauungen ihm eigen waren, läßt sich wenigstens an zwei gleich zu berührenden Puncten von weitgreifender Wichtigkeit ermessen.

Wenn die Idee der unendlichen Perfectibilität Grundton und Seele der leibnizischen Denkart war, so hat Lessing vor Allem dieses Gedankens sich bemächtigt[1]) und ihm eine Lebenskraft eingeflößt, welche ihn zu neuer Vertiefung und Entwicklung befähigte. Nun zeigt sich, daß Leibnizens Anschauung der Keim einer eigentlichen und wahrhaftigen Pneumatologie werden soll. Jene unendliche Perfectibilität aller Wesen als seelischer Einheiten — in welchem Begriff die glücklichste Synthese des Seins mit dem Werden liegt — ward nun das Grundthema der Wissenschaft, aber nicht nur der Naturwissenschaft, sondern auch der Geschichte. Leibniz selbst hatte freilich an die Anwendung seines Princips auf die Geschichte ebensowenig gedacht, als seine Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger es thaten, Lessing aber, wie er überhaupt der deutschen Wissenschaft eine neue Wendung gab, faßte den historischen Proceß in seiner höheren geistigen Bedeutung ins Auge. Was Leibniz als eine ganz allgemeine

1) So in der Schrift: Leibniz, von den ewigen Strafen; aber nicht weniger in der Erziehung des Menschengeschlechts und in dem köstlichen Fragment: Daß mehr als fünf Sinne für die Menschen sein können; wo auch seine Definition der Materie vorkommt.

Digitized by Google

Thatsache behauptet hatte, die unendliche Vervollkommnung aller Wesen durch die verschiedensten Stufen hindurch, suchte er für die Menschen in ihrem historischen Dasein nachzuweisen. Die Geschichte wird ihm das Gesammtbild der Entwicklung aller menschlichen Individuen, wozu er Ziel und Mittel angiebt [1]). Das Ziel ist die Vernünftigkeit, das Mittel die göttliche Offenbarung, welche zur Vernunft erzieht. Was die Erziehung dem einzelnen Menschen ist, Hülfsmittel der schnelleren und sichereren Ausbildung seiner Persönlichkeit, das ist die Offenbarung dem ganzen Geschlecht [2]). So kehrt in einem merkwürdigen Kreislauf die Wissenschaft zur Vorstellung einer Erziehung des Menschengeschlechts zurück, wobei freilich zu bemerken ist, daß Lessing das Christenthum doch ganz anders faßt, als die alte Kirche und ihre Väter. Denn wenn diese dem Wortsinne der Schrift gemäß das Christenthum als etwas Neues und der gewöhnlichen Vernunft sogar Unzugängliches, als ein seinem Wesen nach Geheimnißvolles und Wunderbares betrachten, so meint Lessing dagegen, daß die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts gebe, worauf die menschliche Vernunft sich selbst überlassen, nicht auch gekommen wäre, daß sie ihm nur die wichtigsten dieser Dinge früher gebe. Die Menschheit erscheint ihm als mit einer sich selbst genugsamen Vernunft ausgestattet, die von vornherein nur potentiell sich verhaltend durch die Berührung mit der Offenbarung schneller in Wirksamkeit gesetzt und vollendet werden soll. Deswegen gleicht eben die Offenbarung einer rechten Erziehung, weil sie nichts in die Menschen hineinbringt, sondern nur

1) Es sei nur an das herrliche Bild erinnert: Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert. (Erzh. d. M. §. 92.)

2) Die Erziehung des Menschengeschlechts (Lessings Werke v. Lachm. B. X. p. 308.) Ueber diese Arbeit ist das oben p. 165 angeführte Werk Guhrauer's zu vergleichen.

Digitized by Google

deren eigenes Wesen ihnen klar macht und entwickelt. Das muß aber in einer bestimmten Ordnung geschehen, die von dem göttlichen Pädagogen gesetzt ist. So erhalten wir folgende Potenzen des geschichtlichen Processes: auf der einen Seite die Vorsehung Gottes, welcher seine Menschheit durch die Offenbarung zur Wirklichkeit der Vernunft erzieht, auf der andern Seite die zur Vervollkommnung berufenen menschlichen Individuen, endlich als Vermittlung beider Seiten eine Offenbarung, welche von Gott aus und in die Menschen eingehend, die Vollendung des Ganzen sichert und beschleunigt. Jenes berühmte Fragment, das Christenthum der Vernunft, welches man nicht Anstand zu nehmen braucht, als den Keimpunct der ganzen neuesten theologischen Speculation zu bezeichnen, giebt noch nähern Aufschluß darüber, wie Lessing sich das Verhältniß dieser Potenzen und damit zugleich den Inhalt der Offenbarung deutlich zu machen suchte[1]). Gott als das

1) Die hier folgenden Gedanken Lessing's scheinen gleichfalls an Leibniz angeknüpft zu sein, der sich (Feller, Otium Hannoveranum. Lipsiae. 1718.) über die Dreieinigkeitslehre folgendermaßen ausläßt, S. 14: Il faut avouer, qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui réponde assez à cette notion des (trois différentes) personnes divines. Mais il n'est point nécessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en vient de dire, n'implique aucune contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des privilèges, qui passent toutes les autres substances. Cependant comme nous ne connaissons pas assez toute la nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a et qu'il n'y peut avoir aucune substance absolue, qui en contienne plusieurs respectives.

Cependant pour rendre ces notions plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la *réflexion des esprits* lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu et ils diffèrent par des rélations mutuelles, mais

Digitized by Google

vollkommenſte Weſen iſt von Ewigkeit her mit der Betrachtung ſeiner ſelbſt, als des Vollkommenſten, beſchäftigt geweſen. Dieſe muß, da bei ihm Denken und Schaffen zugleich ſind, als eine Schöpfung gefaßt werden. Gott kann ſich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle ſeine Vollkommenheiten auf einmal und ſich als den Inbegriff derſelben, oder er denkt ſeine Vollkommenheiten getheilt, eine von der andern abgeſondert und jede von ſich ſelbſt nach Graden abgetheilt. Im erſteren Falle, wo Gott ſich auf abſolute Weiſe denkt, ſchafft er ein ihm gleiches Gegenbild oder Abbild, welches die Schrift den Sohn nennt. Dieß muß wiederum durch ein vollkommnes, d. h. abſolutes und perſönliches Band, den heiligen Geiſt genannt, mit ihm vereinigt werden, ſo daß hier die Idee der Dreieinigkeit aus dem natürlichen Denken entſpringt. Denkt Gott ſich dagegen zertheilt, auf endliche oder viele Weiſe, ſo ſchafft er Weſen, von denen jedes etwas von ſeiner Vollkommenheit hat. Dieſe Weſen werden zuſammengenommen die Welt genannt[1]). Die vollkommenſte

---

ils ne font qu'une seule et même une substance individuelle absolue. Je n'ose pourtant pas porter la comparaison assez loin etc. — C'est assez que ce redoublement est comme une trace des personalités divines. Cependant la S. Ecriture appellant le Fils, Verbe ou λόγος c'est à dire verbe mental, parait nous donner à entendre que rien n'est plus propre à nous éclaircir ces choses que l'analogie des opérations mentales. C'est aussi pour cela que les Pères ont rapporté la volonté au S. Esprit, comme ils ont rapporté l'entendement au Fils et la puissance au Père, en distinguant le pouvoir, le savoir et le vouloir, ou bien le Père, le Verbe et l'Amour.

1) Dieſer Paſſus erinnert ſtark an Spinoza. Wer muß nicht dabei an Eth. I. prop. XVI. denken? Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis, hoc est, omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, sequi debent. Wozu es in der Dem. heißt: Cum divina natura infinita absolute attributa (Leſſing's Vollkommenheiten) habeat, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis, h. e. omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, necessario sequi debent. Spinoza

Digitized by Google

gottgemäße Art, seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren oder Wenigeren, welche so aufeinander folgen, daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt. So giebt es also eine festgeordnete Stufenfolge der Wesen, von welchen die höchsten moralische sind, d. h. solche, die sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind und das Vermögen haben, ihnen gemäß zu handeln. Dieß Vermögen, dem Gesetze seiner individuellen Vollkommenheit bewußt Genüge zu thun — so müssen wir das hier abbrechende Fragment Lessing's fortzudenken suchen, um es an die Erziehungslehre anzuknüpfen — heißt Vernunft, welche also der Ausdruck des göttlichen Wesens in dem Menschlich-Endlichen ist, die Vollkommenheit oder Ganzheit in dem Einzelnen vertritt. Haupt- und Grundinhalt der Vernunft wird daher das Bewußtsein des Ganzen und Vollkommenen, d. h. des Göttlichen sein, an dem wiederum Haupt- und Grundbestimmung die Einzigkeit ist. Jede Alteration des Bewußtseins der Einzigkeit Gottes (der Absolutheit des Absoluten) gefährdet also den Inhalt der Vernunft und damit die fortschreitende Entwicklung derselben, die das Ausdenken der göttlichen Vollkommenheit von einem bestimmten Puncte aus ist. Tritt eine solche Krise der Vernunft ein, wodurch also Gott an sich seinen endlichen Vollkommenheiten, den Menschen gewissermaßen entzogen wird, so muß er, um sich in seinem absoluten Wesen zu behaupten, der sich selbst überlassenen, strauchelnden Vernunft zu Hülfe eilen und das Bewußtsein seiner Absolutheit in ihr herstellen. Dieß geschieht durch die Offenbarung, welche aber, weil sie ins Endliche eingeht, selbst den Character der Endlichkeit, mithin den der Entwicklung anziehen muß. Wie

---

hat aber weder die individuelle Selbständigkeit der Einzelschöpfungen anerkannt, noch das absolute sich Selbstdenken Gottes als Dreieinigkeit gefaßt. Beides thut Lessing, indem er seine Metaphysik an das christliche Dogma, seine Psychologie an Leibniz anknüpft.

Digitized by Google

wird man nun diese Entwicklung der aufs neue in das menschliche Bewußtsein tretenden erziehenden Gotteskraft zu denken haben? Offenbar so, daß sie dem eigentlichen Inhalt nach vernünftig, d. h. göttlich, der Form nach aber dem jeweiligen Zustande der Menschheit angemessen sei. Die Vernunft muß in der Offenbarung gewissermaßen auf fremde Weise, nicht in der Weise der freien Erkenntniß, sondern des gebotenen Glaubens auftreten[1]). Und zwar giebt es stufenweise eine doppelte Art, wie die Menschheit durch den Glauben an die Offenbarung die ihr eigene Vernunft actuell besitzen lernt. Entweder steht das menschliche Wesen noch auf einer so tiefen Stufe, daß der Offenbarungsglaube an die irdische Endlichkeit anknüpfen muß, um ihr überhaupt einzugehen; oder sie ist schon so weit gebildet, daß er an die Ewigkeit des menschlichen Wesens gerichtet sein kann. Beide Stufen sind aber nur Vorstufen, die bloß den Gang der Erziehung darstellen: das Resultat der Erziehung liegt über diese Mittel hinaus. Es ist der Besitz der Vernunft in ihrer Freiheit und Selbständigkeit. So erhalten wir also drei Perioden der historischen Entwicklung, je nachdem das sinnliche Dasein noch den Glauben bedingt, oder der Glaube überhaupt noch als Autorität der Vernunft gegenübertritt, oder endlich diese selbst an und für sich genommen herrscht. Die erste dieser Perioden ist die Zeit des Judenthums; die zweite die des Christenthums als einer geglaubten Offenbarung; die letzte endlich die Zeit des neuen ewigen Evangeliums oder der vollkommenen Selbstherrschaft der Vernunft. Gott erwählte also zuerst das verwildertste, der Vernunft am meisten entfremdete Volk, um

---

1) Auch dieß erinnert stark an Spinoza's: Quippe omnes *absolute obedire* possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto genere humano comparentur, qui virtutis habitum (den Zweck der Religion) *ex solo rationis ductu acquirunt* adeoque nisi hoc scripturae testimonium (daß der Glaube selig mache) haberemus, de omnium fere salute dubitaremus. Tract. theol. polit. p. 359 ed. Paulus.

Digitized by Google

mit ihm den Weg der Offenbarung ganz von vorn an gehen zu können. Dieß sind die Juden, welche wie sie das Kindesalter der Menschheit repräsentiren, so auch nur durch sinnliche Strafen und Belohnungen zu erziehen waren. Noch konnte Gott, wie Lessing sich ausdrückt, seinem auserwählten Volke keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben, als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. War der Inhalt der diesem Volke geoffenbarten Lehre vornehmlich die Einzigkeit des göttlichen Wesens, so konnte es auch diese nur allmählich verstehen lernen, während die Unsterblichkeit der Seele als etwas seiner Fassungskraft zu Hohes kaum angedeutet wurde. Aber diese, wenn gleich unvollkommene Offenbarung machte das jüdische Volk, dessen äußere Schicksale auch dem Erziehungsplane Gottes dienen mußten, zu einem zweiten großen Schritte reif[1]). Nachdem es die Idee des reinen, unendlichen Gottes nur erst recht gefaßt und daran die Nichtigkeit des Irdischen erkannt hatte, nachdem es in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen war, zeitliche Belohnungen und Strafen, die es bisher geleitet hatten, nicht mehr als würdige Beweggründe seines Handelns anzuerkennen, mußte es vorbereitet genug sein, nun auch die Ewigkeit des menschlichen Wesens als geoffenbarte Wahrheit zu vernehmen und dieser gemäß sein sittliches Verhalten einzurichten. Dieses Moment ist das Eintreten des Christenthums, von dem, wie Lessing sich ausdrückt, ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft ausge-

1) Lessing weiß dem möglichen Einwurf gegen seine Lehre, daß doch andere Völker des Alterthums auf einer höheren Stufe der Cultur sich befunden hätten und also dem Ziele der Vollendung näher gekommen wären, geschickt dadurch zu begegnen, daß er sie „für glücklicher organisirte Kinder der Natur" erklärt, die zwar für eine Weile das Kind der Erziehung mit seinem langsamen aber sichern Schritt überflügeln dürfen, aber wenn sie einmal von ihm eingeholt sind, nie wieder ihm zuvorkommen. Erz. des M. §. 20. 21. (Lachm. Bd. X. S. 312.)

Digitized by Google

gangen ist. War das alte Testament das erste Elementarbuch der Menschheit, so ist das neue Testament sein zweites, von dem aber zu erwarten ist, daß es gleich dem ersten antiquirt werden wird — aber nicht wieder durch eine neue Offenbarung, sondern durch die Reife der Ueberzeugung und Vernunft selbst. Die christliche Lehre hält uns als geoffenbarte Wahrheit dasjenige vor, was übrigens nichts weiter als Inhalt unserer eigenen Vernunft ist: sie zeigt uns das Facit der Rechnung, zu dem wir durch die Arbeit unseres Denkens kommen sollen, noch ehe die Vernunft diese ihre Aufgabe gelöst hat, um uns die Lösung derselben dadurch zu erleichtern. Das Christenthum verheißt nun zwar nicht sinnliche Belohnungen und Strafen, aber es verheißt doch noch Belohnungen und Strafen überhaupt; es lehrt die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen lieben. Daran zeigt sich denn, daß die orthodoxe Fassung desselben den letzten, höchsten Forderungen der Vernunft nicht entspricht: wir müssen dahin gelangen, die Tugend nicht um ihrer Folgen willen, sondern um ihrer selbst willen zu lieben [1]). Das Christenthum kann daher pädagogische Anstalt sein, es trägt einen gymnastischen Character, um uns zu einer noch über es selbst hinausgehenden Aufklärung gelangen zu lassen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorzubringen, welche uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht. Der welthistorische Proceß erscheint demgemäß zugleich als ein metaphysischer und moralischer, wobei der Glaube, welcher um der Entwicklung durch Offenbarung willen nothwendig ist, allmählich sich in Vernunfterkenntniß verwandelt, während in gleicher Weise die Sittlichkeit, welche zuerst mit sinnlichen Mitteln geboten, dann überhaupt noch geboten erscheint, zur freigewollten geworden ist. Die Geschichte würde also nach Lessing zu den

1) Dieß ist der andere der oben angedeuteten Puncte, in denen Lessing sich an Spinoza hält. Man vergl. Sp. Eth. V., die letzte Propositiion: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.

Digitized by Google

finiren sein als eine durch die göttliche Vorsehung mittels der Offenbarung geleitete Erziehung der menschlichen Vernunft, deren Ausbildung zur Freiheit und Selbständigkeit die Bedingung der wahrhaften Vollendung menschlichen Denkens und Handelns ist.

Man sieht, wie weit Lessing davon entfernt ist, eine abstracte Vernünftigkeit oder Humanität als das Ziel der Geschichte anzunehmen: die Ausbildung der Persönlichkeit bleibt ihm vielmehr der eigentliche Gesichtspunct. Das Erdenleben jedes Menschen ist eine Stufe seines unendlichen Daseins, welche ihn weiterfördert, und hat deswegen ihre relative Wahrheit, aber auch Unwahrheit. Jeder geht einem durch seine Individualität ihm bestimmten Ziele zu, wobei es denkbar ist, daß dieselben Seelen zu verschiedenen Zeiten wiedererscheinen, um z. B. wenn sie die Stufe des Judenthums durchgemacht haben, nun als Christen gereift zu werden [1]). Dieses Ineinander des Individuellen und Allgemeinen, der die Menschen reifenden göttlichen Offenbarung und der durch sie zu reifenden menschlichen Vernunft ist die Arbeit der Weltgeschichte, welche sich schrittweise zu immer höherer Harmonie des Ganzen durch alles Einzelne verklärt.

Schlußbemerkung über Lessing.

Es könnte zwar scheinen, daß Lessing durch seinen gegen die leibnizische Ansicht erweiterten Gesichtskreis wieder in den Rationalismus, der ja seine Zeit fast ausschließlich beherrschte, zurückgesunken sei, wie wenn er etwa die Dreieinigkeit apriori zu construiren unternimmt, und überhaupt von der positiven Religion als geoffenbarter sagt: „sie gäbe dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft,

1) Ueber diesen Gedanken der allmählich fortschreitenden Entwickelung der Individuen handelt besonders Lessing's Schrift: „Leibniz von den ewigen Strafen". Man vergl. hierüber Guhrauer's „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts" p. 136—148.

Digitized by Google

sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde." Aber so sehr sich dieß auch dem dogmatischen Rationalismus nähert, so haben wir doch immer zweierlei dagegen in die Wagschale zu legen, zuerst formell, daß er seine Arbeit stets nur für einen Versuch, eine Art Progymnasma ausgiebt, also der apriori construirenden Vernunft nicht unbedingt traut, wie der consequente Rationalismus thun muß, so dann aber, daß er die Geschichte, also das Factische, selbst zum Gegenstande der Speculation macht[1]). Dadurch ist er entschieden über den Kreis des Rationalismus hinausgeschritten[2]), welches sich denn auch ergiebt, wenn man seine Ideen mit denen Kant's über denselben Gegenstand vergleicht. Kant deutet in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" in der That die christlichen Dogmen rationalistisch um; Lessing geht dagegen auf den eigenthümlichen Inhalt der Dogmen ein, welchen er nicht wegdeutet, sondern zu begreifen sucht. Eine andere Frage ist freilich, ob und wie weit ihm dieß sein Vorhaben gelungen sei. Lessing erblickt in Jesu Christo einen (prophetischen) Pädagogen, nicht einen (hohenpriesterlichen) Mittler und menschgewordenen Gott: es ist nicht er-

1) Er blieb also gleich Leibniz bei der Analyse stehen, und liebte, fast stets polemisch, seine Untersuchungen an einen bestimmten Fall, an ein gegebenes Verhältniß, kurz an das Concrete anzuknüpfen, um sich von da aus zum Allgemeinen und zum Gesetze zu erheben. Daher sein berühmtes Wort, daß der immer rege Trieb nach Wahrheit, die aufrichtige Mühe, die er anwende, hinter die Wahrheit zu kommen, den Werth des Menschen mache, nicht aber die Wahrheit, in deren Besitz ein Mensch ist oder zu sein vermeint.

2) Wiederum ist es Schelling, welcher, wie die Bedeutung Leibnizens, so die Lessings für den großen Gang der Wissenschaft zuerst erkannt und ausgesprochen hat in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" p. 184. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift, Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre — von der Dreieinigkeit — zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben.

Digitized by Google

sichtlich, wie er sich eigentlich die Brücke dachte von dem dreieinigen Gott zu dem sich in Christo offenbarenden. Und dieß ist darum unersichtlich, weil er sich über den Sündenfall und die Erbsünde, worauf sich die ganze Lehre von der Erlösung stützen muß, nur sehr allgemein ausspricht: „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen [1]." Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß Lessing dieses Unlauterwerden für nothwendig ansah in dem Sinne, daß dabei alle Freiheit wegfiele [2] — in welchem Falle er der Revelationstheorie untreu geworden wäre — aber er sagt auch nirgends bestimmt das Gegentheil. Es ist hier eine Lücke in seiner Darstellung, welche durch die oben versuchte Ausfüllung nur um den allgemeinen Zusammenhang zu erhalten, verdeckt wurde. Lessing faßte den Begriff der Offenbarung mehr nach der Seite dessen, was und wozu offenbart werden soll, als nach der Seite dessen, der offenbart und durch den offenbart wird. Wenn es daher §. 59 heißt: „Ob wir noch jetzt diese Wiederbelebung (Christi), diese Wunder beweisen können, das lasse ich dahin gestellt sein. So wie ich es dahin gestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein; jetzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr," — so glaubt man wohl daraus schließen zu dürfen, daß Lessing die Annahme der Göttlichkeit Christi für nicht nothwendig gehalten habe, um ein guter Christ zu sein, — wie er denn in einem Fragment sehr scharf die christliche Religion und die Religion Christi unterscheidet — aber wer kann entscheiden, ob dieß mehr auf die ratio-

1) Erziehung des Menschengeschlechts §. 6.

2) Ueber Lessing's eleutheriologische Ansichten giebt das Buch von Schwarz (p. 79—81) das Wesentliche.

Digitized by Google

nalistisch gestimmten Leser berechnet war, als aus seiner Seele geschrieben[1])? Derselbe Mann, welcher im „Enthusiasmus der reinen Vernunft" Nathan den Weisen dichtete, hat das „Testament Johannis" wie ein eigenes, letztes und höchstes Vermächtniß an die Zukunft gerichtet. Die Hauptsache für uns liegt immer darin, daß Lessing die historische Bedeutung des Christenthums überhaupt anerkannte, ganz abgesehen von der Frage nach der Göttlichkeit Christi, daß er also die historische Thatsache selbst als wissenschaftlich zu behandelndes Problem und als speculatives Moment faßt. Grade darin liegt die Ueberwindung des abstracten Rationalismus und die Anbahnung einer wirklichen Philosophie, d. h. einer Philosophie des Wirklichen, ohne daß der Vernunft das Allergeringste vergeben würde; es wurde dadurch ein neuer, äußerst fruchtbarer Gesichtspunct aufgestellt, auf den die speculative Wissenschaft des 19. Jahrhunderts je länger desto mehr eingegangen ist.

---

1) Die bekannten starken Aeußerungen Lessing's in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom Jahre 1771 beziehen sich keineswegs auf das Christenthum selbst, sondern auf die gespreizte Dogmatik der lutherischen Theologen, die, wie jedes Lehrgebäude, welches sich als ausschließliche Wahrheit aufpflanzte, Lessing gründlich verhaßt war.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten Periode der neuern Philosophie.

Vorbemerkung.

Zunächst freilich schien ein Rückschlag zu erfolgen. Die menschliche Vernunft ist nicht in einer stets und ohne Aufenthalt regelmäßig aufsteigenden Entwicklung begriffen: am wenigsten in der Speculation. Gleichsam um sich wieder zu besinnen, um sich der Eigenthümlichkeit und des Werths einer neuen Entdeckung zu versichern, macht sie wohl eine scheinbar rückgängige Bewegung, aber im Grunde doch schon durch das neue Princip getragen, bereitet sie sich nur zu einem um so entschiedeneren Fortschritt vor. Solche scheinbar und äußerlich genommen nur als Rückschlag zu betrachtende Stellung nahm die Speculation während der bisherigen Zeit des 19. Jahrhunderts ein, als deren Coryphäen vor allen Schelling und Hegel hervorgehoben werden müssen. Beide (mit ihren Anhängern kann man sie als schwäbische Schule bezeichnen) lassen sich dadurch characterisiren, daß sie eine Syntheſe der leibniz-lessing'schen Richtung mit dem spinozisch-kantischen Rationalismus darstellen. Sie verlassen das eigentliche Problem, das durch Leibniz und Lessing in die Wissenschaft geworfen ist, nicht, versuchen aber die Lösung desselben fast nur mit Mitteln eines überwundenen Standpuncts. Dadurch gewinnt die schwäbische Philosophie das Ansehen eines Syncretismus, in welchem spinozische und kantisch-fichteſche Elemente, ja selbst J. Böhme's tiefsinnige Phantasien mitwirken.

Digitized by Google

Man versucht also an der Hand des wahren Princips vorwärts zu kommen und kommt auch vorwärts, aber da in der Form der Rationalismus prävalirt, so geht die schwäbische Schule an diesem Gegensatz doch zu Grunde. Und wenn sich dieser Richtung Schelling's und Hegel's gegenüber eine andere zeigt, die dem Empirismus analog, wenn auch mit ihm nicht identisch ist, so erscheint demnach im 19. Jahrhundert wieder der alte, oben dargestellte Gegensatz des aprioriſchen und des erfahrungsmäßigen Denkens, welcher die ganze vorhergehende Periode fast ausschließlich beherrscht hatte, in noch immer unausgeglichener Spannung wirksam.

Zunächst scheinen Leibniz und Lessing gegen Kant in den Hintergrund zu treten, dessen Critik der reinen Vernunft die größte philosophische Bewegung hervorgerufen und den Zug des Rationalismus so verstärkt hat, daß er durch Fichte's begeisternde Lehre und Persönlichkeit ins 19. Jahrhundert herübergetragen, noch immer wenigstens die allgemeine Form der Speculation bildet. In der Tiefe hat gleichwohl das neue Princip seine Wirksamkeit bereits begonnen. Denn mit den beiden Sätzen, „die Natur ist vernünftig" und „die Geschichte ist vernünftig", also sind beide recht eigentlich Gegenstand der Philosophie, hat allerdings Schelling sich der leibniz-lessing'schen Denkweise angeschlossen, und die Speculation aus der Enge des abstracten Rationalismus Kant's und des subjectiven Idealismus Fichte's hinausgeführt: aber dem stürmischen, romantischen Character der Zeit gemäß, in welche diese Aufforderung traf, ging die von ihm angebahnte naturphilosophische und geschichtsphilosophische Richtung einerseits mehr ins Breite und Aeußerliche, andererseits verharrte sie doch wieder bei den Mitteln und dem Constructionsverfahren des Rationalismus. Solch ein „Gebäude der Speculation" nunmehr freilich in der Weise einer dialectischen Selbstentwicklung der Idee im größten Maßstabe aufgeführt zu haben, ist Hegel's Werk. Er konnte damit weder dem Grundgedanken des Rationalismus ganz treu bleiben, noch auch wieder eine

Digitized by Google

wahrhafte Philosophie der Geschichte zu Stande bringen, aber er vertritt grade dadurch den eigentlichen Standpunct dieser syncretistischen Stufe des Denkens in der faßbarsten Form. Denn er allein war es, der dem großen Grundzuge der Schelling'schen Philosophie einen rechten, vollen Ausdruck gab[1]; da auch Schleiermacher, so scharf er die Begriffe faßt und so fruchtbar er auch in dem sonst vernachlässigten Gebiete der Ethik wirkte, in der letzten Begründung über ein ganz abstractes, von Hegel sofort antiquirtes Identitätsschema nicht hinauskam[2]. Dieser Grundzug der Schelling'schen Speculation war aber in der That der leibniz-lessing'sche Gedanke, die Idee als Entwicklung oder als Proceß zu fassen, wodurch eben ein neues und eigenthümliches Verhältniß zwischen Speculation und Geschichte angebahnt wurde. Man verzichtete auf den ganz abstracten Aprioriſmus Kant's und nahm Elemente in die Vernunftwissenschaft auf, die bisher, wenn nicht als unvernünftig, so doch als außervernünftig, als ausschließliches Eigenthum der sogenannten Erfahrungswissenschaften gegolten hatten. Was man im Mittelalter naiverweise behauptet und in seiner Art auch durchgeführt hatte, die Aufnahme aller göttlichen und menschlichen Dinge in die Philosophie, das tritt hier bewußtermaßen von Neuem auf. Diesen

1) Die Zucht des Denkens in einer geistig dissoluten Zeit, die Arbeit der Wissenschaft in einer Periode genialer Genußsucht wieder in ihr Recht geführt zu haben — das ist nicht das geringste Verdienst Hegel's, und vornehmlich war es diese Energie des Denkens, die Unwiderstehlichkeit seiner logischen Kraft, welche ihm die Gewalt gab über seine Zeit (Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipzig, 1856 p. 19).

2) Die beiden hierher einschlagenden Darstellungen seiner höchsten Principien finden sich in der Dialectik und Ethik. Aeußerlich zwar von einander verschieden, laufen sie doch wesentlich immer auf denselben Grundgedanken eines Gegensatzes von Ideal und Real hinaus, der ein Erbstück der frühern Schellingschen Stufe, als die äußerste Grenze der schleiermacherschen Speculation betrachtet werden kann, und von ihm ebensowenig begründet wird, wie von Spinoza der Gegensatz von Denken und Ausdehnung als Attributen der Substanz.

Digitized by Google

von Schelling wiedererneuerten Adel der Natur und Geschichte will nun Hegel durch den Zauber der Methode beglaubigen, welche, da es noch immer auf voraussetzungsloses Denken ankam, die Transsubstantiation des Empirisch-Aufgenommenen (der Natur und Geschichte) in Rein-Vernünftiges zu leisten hatte. Hegel's Dialectik, welche die systematische Construction des Ueberhaupt-Wißbaren als Inhalts der reinen Vernunft vollbringen will, bildet darum das hauptsächlichste Interesse dieser Richtung: sie vertritt bei ihm recht eigentlich das philosophische Moment. Nachdem der dogmatische Rationalismus Spinoza's durch den critischen Rationalismus Kant's vernichtet war und auch dieser sich als unhaltbar erwiesen hatte, ist seine Wiedererneuerung nur noch in dialectischer Form möglich. Aber auch diese geht am Widerspruch von Form und Inhalt zu Grunde. Jedoch grade mittels jener angemaßten, seinem Wesen ursprünglich fremden Dialectik entfaltete der Rationalismus wie im Sterben noch einmal seine ganze Kraft: nur Herbart stemmte sich gegen diesen Strom, dessen hinreißender Wucht Widerstand geleistet zu haben, sein Hauptverdienst ist. Er versuchte, unaufhörlich Spinoza bekämpfend, aus den Elementen des Kantischen Systems einen an die ersten Thatsachen des Bewußtseins anknüpfenden Realismus zu gewinnen. Seine Philosophie ist als die Frucht eines nothwendigen Gegensatzes gegen den rationalistischen Apriorismus anzusehen, den die schwäbische Schule wiederbelebte. An den eigentlichen Mittelpunct der Speculation, die Idee Gottes, kam Herbart eigentlich gar nicht; Philosophie der Geschichte ist bei seinen Principien vollends eine Unmöglichkeit. Es liegt demnach die Bedeutsamkeit dieses Systems, dessen metaphysische Grundlagen sich übrigens als unhaltbar erweisen[1]), auf der Seite der Empiristik, namentlich im Gebiete der Psy-

1) In dieser Hinsicht sei nur an Trendelenburgs zwei Abhandlungen aus den Monatsberichten der Königl. Preuß. Akademie (1853 u. 1855) erinnert, deren erste in den zweiten Band der Historischen Beiträge zur Philosophie, Berlin, 1855, wieder aufgenommen worden ist.

Digitized by Google

chologie, wo Herbart und seine Schüler Erhebliches leisteten, aber es fällt außerhalb des großen Zuges der Speculation. Darum darf von Herbart, bei aller Hochachtung vor seiner Klarheit, seinem Scharfsinne und der männlichen Gradheit seines besonnenen Protestes, hier wohl abgesehen werden, um so eher, da er auch dem Probleme der Freiheit keine neue, maßgebende Seite abzugewinnen wußte.

So bleiben für unsere Betrachtung nur Schelling und Hegel übrig, die nach dem eben Bemerkten in doppelter Weise aufzufassen sein werden, zuerst als Fortbildner des Rationalismus, dann aber auch als Verarbeiter der lessing'schen Anfänge einer Philosophie der Geschichte, welche bei Schelling je später desto mehr durchdringt. Beides muß wesentlich auseinander gehalten werden, da sie in letzterer Hinsicht die Entwicklung der speculativen Wissenschaft weiter gefördert haben; in erster Beziehung aber freilich nur als die letzten Ausläufer des Rationalismus gelten können. Ihre Philosophie als Thatsache betrachtet[1]), wird zurückgewiesen werden müssen, aber sie enthält gleichwohl die wesentlichen Grundgedanken der neuen Form der Speculation, deren Tradition sie allein erhielten. In der schwäbischen Schule gewinnt der philosophische Rationalismus die letzte, ihm überhaupt noch mögliche Form; ja er lebt darin eigentlich nicht mehr durch sich selbst, sondern durch die Mittel des ihn überwindenden Princips, welches das eigentliche Moment des Fortschritts bildet.

I. Schelling.

Die Enge des critischen Idealismus Fichte's, den wir oben[2]) zu characterisiren versucht haben, vermochte nicht, den speculirenden Geist auf lange zu fesseln. Fichte hatte zwar

1) Begreiflicherweise kann das Gesagte sich nicht auf Schelling's neuestes System, dessen Haupttheil noch erwartet wird, beziehen.

2) Siehe S. 103—113.

Digitized by Google

das Objective, das Kant'sche „Ding an sich" nicht ganz von sich gewiesen, aber es doch nur für ein Product des Ich's erklärt, womit dem Bewußtsein der Wirklichkeit noch immer nicht Genüge geschehen war. Schelling war es, der ihm Genüge leistete, indem er, ohne den Idealismus in seinem Rechte (wie er sich's dachte) schmälern zu wollen, der Natur — dem Inbegriff des Realen — auch zu ihrem Rechte in der Wissenschaft verhalf. Um dieß zu können, da doch der Philosophie der Character der reinen Vernünftigkeit erhalten werden mußte, war es ihm nothwendig, die Natur selbst als vernünftig und geistig anzuerkennen. So giebt es, der Lehre Schelling's zufolge, wie er sie in der Einleitung zum System des transcendentalen Idealismus aufstellt, sowohl eine Entwicklung der Wissenschaft aus dem Subjectiven, dessen Inbegriff das Selbstbewußtsein ist, als auch eine umgekehrt fortschreitende aus dem Gedanken des Objectiven, dessen Inbegriff Natur heißt. Aber worauf es ihm zumeist ankommt, ist die innere Identität beider, welche zu begreifen und nachzuweisen ihm die eigentliche Aufgabe der Philosophie ausmacht. Denn es giebt, so sagt Schelling, keine Philosophie als vom Standpunct des Absoluten, welches als absolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjectiven (Idealen) und Objectiven (Realen) ist. Außer dieser giebt es nichts, da nichts an sich betrachtet endlich ist; das Absolute ist das allein Seiende [1]). Und damit wir gar nicht zweifelhaft seien, daß diese von Schelling vorausgestellte Identität des Idealen und Realen eine Erneuerung des Spinozismus sei, so hat er dieß ausdrücklich erklärt [2]). Darüber vergaß er aber doch nicht die neue von Kant gestellte und von Fichte ausgesprochene Aufgabe der Speculation, die Begründung der Eleutheriologie; und wenn Fichte gesagt hatte, daß die ganze Philosophie nichts sei als

1) Darstellung meines Systems der Philosophie. Zeitschrift für speculative Physik, herausg. v. Schelling. II. Bd. 2 Heft.

2) Ebendaselbst S. XIII.

Digitized by Google

eine Analyse des Begriffs der Freiheit, so kann man von Schelling behaupten, daß sein ganzes Philosophiren nur ein fortgesetztes Bestreben ist, die Idee der Freiheit mitten im Spinozismus aus dem Standpunct des Absoluten heraus zu fassen und aufzuklären. Mit andern Worten: er wandte das alte von Lessing gutgeheißene und von Kant verworfene System in immer neuer Form auf die neu gestellte Aufgabe des Denkens an.

Da drängt sich nun vor allem die Frage auf, wie nach der durch Kant herbeigeführten idealistischen Erhebung des Bewußtseins die Rückkehr zu einem dogmatischen Systeme überhaupt möglich war. Die Antwort liegt schon in dem oben Angedeuteten. Kant und Fichte hatten den Pol des Selbstbewußtseins zu einseitig hervorgehoben und waren deswegen nicht im Stande gewesen, der Idee des Absoluten ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Grade durch sie kam erst eine Seite der spinozischen Lehre zu Tage, welche man bisher weniger beachtet hatte und deren Gewicht sich nun unendlich fühlbar machte. Wie sie eine theoretische und practische Vernunft unterscheiden, so war ihnen auch das System der Philosophie überhaupt in eine theoretische und practische Wissenschaft zerfallen, deren jede von einem besondern Princip ausging. Dieses nun fiel namentlich in der sogenannten Moralphilosophie sehr unzureichend aus; es reducirte sich, wie wir sahen, dem formellen Character des Ganzen gemäß auf den Pflichtbegriff. Und zwar ward die Pflicht wiederum nicht dem Inhalt, sondern der leeren Form nach aufgefaßt. Wie willkommen mußte da nicht die Idee des Absoluten sein, welches, indem es Gegenstand oder doch Zielpunct der Theorie ist, in der Ethik zugleich zum höchsten Gut erklärt wird! Also das Bewußtsein der Sittlichkeit, welches so unbefriedigt vom transcendentalen Idealismus hinweggegangen war, suchte im Rückfall zum Spinozismus wieder eine höhere Befriedigung[1]),

1) Sehr characteristisch für diesen Durchbruch, dessen ethische Seite

Digitized by Google

und proclamirte wie im Taumel eines wiedergewonnenen Glücks das Absolute als Gegenstand der Speculation und des sittlichen Strebens, beides in Eins fassend [1]). So schien die höchste Einheit des Bewußtseins mit sich selbst verbürgt zu sein; man war gewissermaßen zu der hohen Anschauung des göttlichen Plato zurückgekehrt, der in der Idee des Guten den eigentlichen Gegenstand der Speculation gesehen hat, die er wie Spinoza mit dem sittlichen Streben identificirt. Nun läßt aber sich ferner nicht verkennen, daß Schelling diese Idee des Absoluten in eine höhere Form erhoben hat, als wir sie bei Spinoza finden. Dieß mußte schon um deswillen geschehen, weil ja eine Deduction der Freiheit aus ihr bewerkstelligt werden sollte, während Spinoza bei der bloßen Nothwendigkeit verharrt war. Wir nehmen daher wahr, wie allmählich das Absolute bei Schelling aus einer anfangs ganz abstracten Vorstellung immer lebendiger wird, zunächst an der Hand der Philosopheme Giordano Bruno's [2]), sodann Jacob Böhmes [3]), bis endlich Persönlichkeit und Geistigkeit aus ihr geworden ist.

Es wird die unendliche Substanz des starren Systems Spinoza's zum unendlichen Subject-Object erklärt, d. h. zum absoluten Subject, welches seiner Natur nach sich objectivirt

---

man bisher ganz verkannt zu haben scheint, ist Schleiermachers Aufsatz im Schlegelschen Athenäum III, S. 291, vom Jahre 1800, welcher, beiläufig gesagt, die Keime seiner Kritik der Sittenlehre enthält.

1) Schelling's Darlegung (S. 9 u. f. w.) hebt das Unzureichende, Dualistische der Fichteschen Lehre in der schärfsten Weise hervor. Ebenso der Schluß der ersten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums.

2) Giordano Bruno ward zuerst durch Jacobi's Buch, über die Lehre Spinoza's in Briefen (1785; zweite Ausgabe 1789), dem philosophischen Publikum wieder bekannt gemacht. Dann erhielt der schöne Dialog, über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), seinen Namen.

3) Zuerst wird J. Böhme von Schelling in der Abhandlung über die Freiheit (ges. Schriften vom Jahre 1809) ausdrücklich benutzt, nachdem Baader und die Romantiker bereits auf ihn aufmerksam gemacht hatten.

Digitized by Google

(zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt [1]). Das Hauptinteresse bildet nun bei Schelling offenbar die Frage, wie er sich die Wirksamkeit Gottes in Ansehung der Freiheit, wie er das Absolute und die menschliche Freiheit als mit einander bestehende denkt. Nun läßt sich zwar über die Beantwortung dieser Frage in letzter Instanz nicht aburtheilen, da in den bis 1812 erschienenen Schriften Schelling's immer nur einzelne und ziemlich dunkle Andeutungen darüber gegeben sind und auch das über sein nachmaliges System bis zu diesem Augenblick Bekanntgewordene keinen vollständigen Aufschluß über seine Ansicht gewährt; indessen steht soviel fest, daß er die Möglichkeit der Wesen in Gott von ihrer durch sie selbst wirklich gewordenen Existenz, einem Abfall [2]) unterscheidet. Der Mensch, so ist also seine Lehre [3]), besaß in Gott als Idee Gottes die Möglichkeit der Freiheit; er war daselbst in reiner Idealität; nun hat er sich aber durch einen Abfall, der nicht im Absoluten, sondern in ihm selbst seinen Grund hat, eine Realität gegeben,

---

1) Vorrede zu Victor Cousin über franz. und deutsche Philosophie von H. Beckers. Stuttgart und Tübingen, 1834. S. 13.

2) Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. (Philosophie u. Religion. 1804.)

3) In der Uebergangsschrift vom Bruno (1802) zur Abhandlung von der Freiheit (ges. phil. Schriften I. 1809), in der eben angeführten Schrift „Philosophie und Religion" 1804.

Die in diesem Jahre erschienenen Vorlesungen Schelling's (sämmtl. Werke II. Abth. I.) dementiren obigen Standpunct keineswegs und beglaubigen Schellings fortwährende Behauptung, daß er seinem frühern Systeme trotz allem Wechsel der Form nicht untreu geworden sei, sondern es nur fortgebildet habe.

Digitized by Google

die mit seiner Idealität im Mißverhältniß steht und daher das Böse herbeiführt. Gott ist also nicht der Urheber dieser Welt, des existentgewordenen Endlichen, sondern er besaß das Endliche bei sich in seiner Unendlichkeit — das Endliche hat sich vermöge seiner Freiheit losgemacht und muß daher durch Eingehen des wahren Absoluten in die endliche Existenz, d. h. durch die Erscheinung Christi, zum Absoluten zurückgebracht werden [1]). Die Schwierigkeit ist hier, wie sich der Abfall des Endlichen aus seinem idealen Beigottsein denken lasse. Schelling antwortet: eben durch die Freiheit. Aber was ist denn, so werfen wir ein, Freiheit anderes als Nichtbeigottsein, anderes als Beisichselbstsein. Wir haben hier einen unauflöslichen Widerspruch, ähnlich wie bei Spinoza. Dieser leugnet die Möglichkeit einer Determination des Absoluten und spricht doch von Modi desselben; Schelling erklärt mit Recht das wirkliche Freisein (d. h. die freie Persönlichkeit als Quelle des Guten und Bösen) für ein Außergottsein, ein Vongottabgefallensein, und setzt doch offenbar schon die Wirklichkeit der Freiheit da voraus, wo er den Menschen von Gott sich abwenden und abfallen läßt; einmal behauptet er also, der Mensch sei frei geworden durch Abfall und das anderemal, er sei abgefallen vermöge seiner Freiheit. Mußten wir Spinoza gegenüber sagen: Es ist deinem Gott unmöglich, daß er sich besondere, so sehr du auch behauptest, daß Unendliches auf unendliche Weise aus ihm folge; so müssen wir Schelling sagen: Es ist deinem Menschen unmöglich, daß er sich von Gott absondere, so sehr du auch die Möglichkeit der Freiheit für ihn in Anspruch nimmst. Hat er die Möglichkeit des Abfalls von Gott, wie du doch annehmen mußt, so muß er auch actu frei sein; damit ist er dann aber schon wirklich in einer Absonderung von Gott gedacht; dagegen ist er bloß in der Idee und als Idee Gottes, so kann wenigstens in ihm, dem Menschen, kein Grund

1) Siehe unten S. 194.

Digitized by Google

der Besonderung und des Abfalls liegen, weil er ja eben nur in der Idee, nicht wirklich frei ist und seine — von Gott — bloß gedachte Freiheit ihm noch nicht die Möglichkeit einer That, da der Abfall doch eine Thatsache ist, gewährt. Mithin hat Schelling einmal die menschliche Freiheit als wirkliche Freiheit, die freilich auch als solche ein bloßes Vermögen, ist, zugleich aber als bloß mögliche Freiheit genommen — also mögliche Freiheit (Möglichkeit der Freiheit) und wirkliche Freiheit vertauscht. Es tritt uns damit wieder das alte Uebel des Rationalismus entgegen, daß er die bestimmte Wirklichkeit, wenn er es nöthig hat, aus einer allgemeinen Möglichkeit ableiten zu können meint, ohne doch ein Princip der Besonderung zu besitzen oder auch nur zuzulassen.

Ob Schelling diese Mißstände in seinen späteren Schriften und namentlich in seinem neuesten Systeme vermieden habe, ist wenigstens bis jetzt keineswegs ersichtlich. In der Abhandlung über die Freiheit [1]) verlegt er den Dualismus zwischen dem Absoluten und der menschlichen Freiheit nach Anleitung Jacob Böhme's in die Gottheit selbst, ohne jedoch wie sein Original thut, dabei von der Dreieinigkeitslehre als einem festen Unterbau des religiösen Glaubens auszugehen. Die Schwierigkeit des Problems ist in dieser Abhandlung wiederum nur umgangen, nicht gelöst worden. Es ist, wie Jacob Böhme dieß thut, in das göttliche Wesen selbst eine Unterscheidung hineingesetzt, die weiter nicht abgeleitet wird und abgeleitet werden kann, also als eine völlig willkürliche Hypothese zu betrachten ist, auch nicht einmal das auf eine deutliche Weise erklärt, was sie erklären soll. Schelling selbst betrachtete übrigens diese Abhandlung wieder nur als

1) S. 429 folgg. — Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie (die Dinge) in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

Digitized by Google

einen Uebergangspunct zu seinem letzten Systeme, von dem sich erwarten läßt, daß es eine viel durchsichtigere und allgemeingültigere Form darbietet. Nicht allein, daß der wüste böhmesche Begriff eines Grundes in Gott, der nicht Gott selbst ist, dem des unvordenklichen Seins Platz gemacht hat, das als eine Voraussetzung unseres Denkens erst in Folge dialectischer Entwicklung als des fortschreitenden Reinigungsmittels der Idee, zur persönlichen Gottheit uns hinleitet; die Hauptsache ist die vielbesprochene Unterscheidung einer negativen (rein rationalen) und einer positiven Philosophie, welche erstere die bisherige Vernunftwissenschaft, also den Rationalismus vertritt, während die letztere als höhere Instanz sich erst auf Grund eines freien Entschlusses uns aufthut. Ist diese „positive" Wissenschaft ernst gemeint, so hätte damit allerdings Schelling schließlich den Rationalismus in seiner Speculation überwunden, insofern er die Vernunft nicht mehr als die alles aus sich selbst producirende, bei ihrer Eigenheit sich selbstgenügende betrachtet [1]).

Abgesehen nun von dem eleutheriologischen Problem und ebenso von untergeordneten, so häufig wechselnden Bestimmungen der Schelling'schen Philosophie, läßt sich der Faden, welcher dieselbe mit Lessing verknüpft, leicht auffinden.. War nämlich letzterer dabei stehen geblieben, in der Geschichte selbst als dem allmählichen Fortschritt des ganzen menschlichen Geschlechts die Lösung des Gegensatzes zwischen Offenbarung und positiver Religion einerseits und Vernunft oder Wissenschaft andererseits zu sehen, so bemächtigt sich Schelling grade dieses Gedankens, den er nur erweitert und ausführt. Die Wirklichkeit, so erklärt er [2]), ist das Werk der absoluten Vernunft; das Werk unserer Vernunft muß sein, im Proceß der

1) Siehe unten S. 196.

2) Das Product der Vernunft in ihrer absoluten Function ist die wirkliche, in ihrer empirischen Function die ideale Welt (d. h. die Wissenschaft). Sämmtliche Werke I. Abth. 1 Thl. S. 481.

Digitized by Google

geschichtlichen Entwicklung ihrer selbst dieß zu begreifen. Insofern ist die Philosophie die fortschreitende Wissenschaft des Wirklichen und da sie von den einzelnen Evolutionen der Vernunft zu der ursprünglichsten Involution stufenweise emporsteigt, Erfahrungswissenschaft [1]). Die ganze Geschichte unseres Geschlechts ist insofern nichts anderes, als die fortschreitende Entwicklung des Weltplans, den die absolute Vernunft als Vorsehung leitet, ja, der sie selbst ist, oder — wie es im System des transcendentalen Idealismus heißt [2]) — die Geschichte als Ganzes genommen ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Der Mensch führt, mit andern Worten, durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes — einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Die Geschichte ist eine in der Zeit nie gänzlich vollendete Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behufe des Bewußtseins, also auch nur zum Behufe der Erscheinung (für uns) ins Bewußte und Bewußtlose, ins Freie und Nothwendige sich trennt, selbst aber in dem unvergänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie beider Seiten ist.

Diese Ansicht nun, das menschliche Wissen wie das menschliche Wesen, ja das Universum überhaupt, vom Standpuncte der Geschichte zu betrachten, wird, wie Schelling ausdrücklich hervorhebt, dem Christenthume verdankt, welches darum den Mittelpunct aller Offenbarung, die eigentliche Offenbarung bildet. So zieht bei ihm die Philosophie in der That den Character der vom Christenthum geforderten Geschichtsphilosophie an, insofern sie jedes besondere Moment der Zeit als Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist, anerkennt [3]). In der Natur ist Gott

1) Ebendaselbst.

2) S. 438.

3) Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums S. 171.

Digitized by Google

gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint da durch ein Anderes als es selbst, durch ein Sein, aber nur in wie fern dieses Sein für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, *also vornehmlich der Geschichte*, legt das Göttliche die Hülle ab; sie (die Geschichte) ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reichs, das auf der Grundlage der Natur ruhend sich frei über sie erhebt, ja diese zu sich erhebt.

So ist der Gegensatz von Philosophie und Geschichte, hervorgegangen aus einer einseitigen Auffassung der erstern und einer ganz untergeordneten Ansicht von der letzteren, vertilgt; auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und erscheint als der Ausfluß der ewigen Naturnothwendigkeit des göttlichen Wesens selbst, welche bei aller Freiheit der menschlichen Individualitäten, so sehr sie auch vom letzten Ziele abzuweichen scheinen, sich zu vollbringen weiß.

Schelling findet nun die großen Factoren oder, wie er sich später ausdrückte, die Potenzen der im Processe des menschlichen Bewußtseins verlaufenden Weltgeschichte gerade in der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens wieder. Der erste Gedanke des Christenthums — so erklärt er — ist die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen [1]) durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, und wenn Lessing die philosophische Bedeutung der Trinitätslehre speculativ zu enthüllen gesucht habe, so fehle seiner Ansicht nur noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt. Diese liege darin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der

1) Siehe oben S. 190.

Digitized by Google

Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet [1]).

Man sieht, daß Schelling, indem er den Inhalt des Christenthums zum Gegenstande der Speculation erhoben haben will, das Verhältniß desselben zur Philosophie ganz anders nimmt, als der bisherige Rationalismus und selbst Lessing es nahmen. Er will, daß dasjenige, welches das Christenthum als wirklich faßt, seiner allgemeinen Möglichkeit nach, eben philosophisch eingesehen werde, wobei es nicht etwa auf die bisherigen Begriffe und leeren Abstractionen des Rationalismus zurückgebracht werden soll. Enthält das Christenthum, so sagt er [2]), unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm und es ist ihr nur im Wege und müßte sobald als möglich abgethan werden. Ist aber der Fall der, daß die Verhältnisse, auf denen das Christenthum nach seiner eigenen Angabe ruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältnisse sind, so ist eine große Erweiterung der menschlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht sein soll. Dadurch erst wird das Christenthum sowohl ein frei erkanntes und frei angenommenes, als auch andererseits ein allgemeingültiges, wenn es nicht als ein dem menschlichen Bewußtsein schlechthin fremdes oder schlechthin immanentes, sondern als das neue, schöpferische Lebenselement gefaßt wird, welches der Vernunft den heilsamen Gährungsstoff eines höchsten, wissenschaftlichen Problems zuführt.

---

1) Vorlesungen zur Methode des akad. Studiums S. 184—185.

2) Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften S. 22—23.

Digitized by Google

Wie Schelling dieſe neue Stellung, welche er dem Chriſtenthume anweiſt, indem er den Inhalt deſſelben recht eigentlich zum Gegenſtande der Philoſophie macht, im Näheren begründet und befeſtigt habe, iſt bis jetzt noch nicht erſichtlich. Denn der Haupttheil ſeines neuen Syſtems, welches, beiläufig bemerkt, allerdings den Character einer Religionsphiloſophie trägt, und demgemäß mit dem ausgeſprochenen Plane auftritt, dasjenige zu vermitteln, was er die philoſophiſche Religion nennt[1]), die „poſitive" Philoſophie iſt noch nicht erſchienen. Indeſſen erklärt ſchon der Schluß der „rein rationalen" Philoſophie[2]) ausdrücklich, daß ſie, die poſitive Philoſophie, vorzüglich geſchichtliche Philoſophie ſei; wie denn der Erweis eines perſönlichen Gottes, der Culminationspunct der ganzen wiſſenſchaftlichen Entwicklung, ein niemals abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender ſei und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreiche, als er in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht.

Dennoch iſt ſchon hier möglich, auf ein Hauptverhältniß zu kommen, das in den bereits gedruckten Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie berührt iſt, und den Standpunct Schelling's von einer Seite her zu characteriſiren, zugleich damit die Begrenzung ſeiner Anſicht aufzufinden in Stand ſetzt.

Wenn er nämlich erklärt hatte, daß es der Philoſophie darauf ankommen müſſe, den Inhalt des Chriſtenthums als

---

1) Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kant's theoretiſches Reſultat iſt, daß es keine Vernunftreligion giebt. Daß man von Gott nichts wiſſe, iſt das Reſultat des ächten, jedes ſich ſelbſt verſtehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommen wir erſt in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erſt erwarten, daß uns die philoſophiſche Religion entſteht, um welche es bei dieſer ganzen Darſtellung zu thun iſt, d. h. die Religion, welche die wirklichen Religionen, die mythologiſche und die geoffenbarte reell zu begreifen hat. Sämmtliche Werke, II. Abth. I. B. S. 568.

2) Ebend. S. 571.

Digitized by Google

einen allgemein gültigen und in einem höhern Sinne vernünftigen nachzuweisen, so hat er sich in der Philosophie der Mythologie über diesen Satz weiter dahin ausgelassen, daß er bemerkt, alle diejenigen Potenzen, welche das Christenthum bilden, seien in der natürlichen Religion des Menschen ursprünglich enthalten. Unter dieser versteht er die mythologische, heidnische Religion. Der Unterschied bestehe bloß darin, daß das, was wir in der Mythologie durch einen Proceß zersetzt, zerrüttet und auseinander gezogen finden, von der Offenbarung wieder zurechtgesetzt werde. Schelling denkt sich mithin zwei Stufen des religiösen Bewußtseins; zuerst das mythologische, sodann das christliche. Das mythologische Bewußtsein, sich im mythologischen Processe abspiegelnd, ist für ihn Gegenstand einer critischen Analyse, die zu dem Resultate führt, daß im Bewußtsein ein Monotheismus vorausgegangen sei, der aber weder auf Offenbarung noch auf Vernunft gegründet, vielmehr als das Wesen des Menschen selbst, als sein natürliches Theil und Erbe angesehen werden müsse. Dieser mythologischen Stufe der Religion setzt sich nun zweitens die philosophische Religion, welche von der Offenbarung ihren Ausgang nimmt, und Resultat einer Religionswissenschaft ist, entgegen. Jene, die ursprüngliche, so zu sagen dem Menschen wesentliche Religion, ist darum auch die natürliche zu nennen, und enthält denn auch in der That das Material der folgenden, welche ihrerseits den vorgefundenen Stoff nur zu überwinden und zurechtzustellen hat [1]).

In dieser Erklärung Schelling's, welcher, wie man sieht, gleich Leibniz von einer natürlichen Religion ausgeht und diese ihrem eigentlichen Inhalte nach als wesentlich identisch mit dem Christenthume faßt, ist eine noch unüberwundene Grundanschauung des alten Rationalismus nicht zu verkennen. Wenn Lessing früher behauptet hatte, daß die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts gebe, worauf

1) Sämmtliche Werke, II. Abth. I. Bd. S. 245 u. folgg.

Digitized by Google

die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde[1]), so schien Schelling von diesem Satze nur eine Anwendung zu machen, indem er Christenthum und Naturreligion der bloßen Form, nicht dem Inhalte nach verschieden sein ließ. Lessing war aber fortgefahren: wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieser Theile ein Merkzeichen. So entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei. Lessing scheint demnach eine Uroffenbarung angenommen zu haben, aus welcher die Mythologie hervorging: er setzt eine Vernunftreligion — das Christenthum der Vernunft — an das Ende der menschlichen Entwicklung, aber keineswegs eine Naturreligion an die Spitze derselben. Insofern entfernte sich also Schelling aufs entschiedenste von ihm.

Es ist nun gewiß der Mühe werth, jene Vorstellung Schelling's von der natürlichen d. h. der mythologischen Religion einer Prüfung zu unterwerfen, da, wenn er mit ihr Recht haben sollte, der Rationalismus mit seinem Gott, welcher der aus eigenen Mitteln operirenden Vernunft verdankt wird, schon vom Standpuncte des historischen Rechtes aus, mitten in der Geschichte, durch die Philosophie der Geschichte selbst eine neue Begründung gewinnen würde: eine Begründung, gegen welche man um so weniger etwas einwenden könnte, als an ihr das Christenthum einerseits wieder Begründung erhalten soll.

Nachdem Schelling nachgewiesen hat, daß eine große Reihe von Hypothesen, welche das Wesen der Mythologie zu erklären bestimmt sind, der critischen Untersuchung gegenüber nicht Stich halten, langt er schließlich bei derjenigen

1) Erziehung des Menschengeschlechts § 4.

Digitized by Google

Ansicht an, welche die Mythologie als das Resultat einer ursprünglich dem Menschen zu Theil gewordenen und allmählich erblaßten Offenbarung betrachtet, wie wir sie so eben bei Lessing fanden. Creuzer ist ihm der Vertreter dieser Anschauung, welcher er nun folgende Gründe entgegenhält [1]). Zuerst sei nicht vorstellig zu machen, wie durch ein bloßes Schwächerwerden der ursprünglichen Erkenntniß die Gewalt erklärt werden könne, mit welcher der Polytheismus entsteht — ebensowenig, wie von der andern Seite durch die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohnedieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt werde, mit der die Einheit im Bewußtsein sich behauptet und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert. Ferner aber sei es unmöglich, die Offenbarung als ein Ursprüngliches zu setzen, da im Ursein der Menschheit kein Raum für eine Offenbarung sei und diese den schon gefallenen Menschen voraussetze. Wäre der ursprüngliche Mensch, so sagt er, nicht an sich schon Bewußtsein von Gott, müßte ihm ein Bewußtsein von Gott erst durch einen besondern Act zu Theil werden [2]), so müßten die, welche dieß annehmen, selbst einen ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseins behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung sein würde.

Gehen wir auf den ersten dieser angeführten Gründe ein, so werden die Vertreter einer ursprünglichen Offenbarung gewiß zugeben, daß aus dem bloßen Schwächerwerden des primitiv gesetzten religiösen Bewußtseins der Polytheismus oder die mythologische Religion überhaupt nicht erklärt werden könne. Woraus denn? Welches waren die Ursachen, durch welche die Menschen gottvergessen und abgöttisch wurden? Offenbar dieselben, durch die sie noch heut zu Tage

---

1) Ebendaselbst S. 141 — 143.

2) Wie Lessing von einem Stoß spricht, der der Vernunft eine Richtung giebt. Erziehung des Menschengeschlechts §. 7.

Digitized by Google

dazu gemacht werden; die positive von Schelling geforderte Macht, welche die ursprüngliche Religion zerrüttete, war keine andere, als die noch jetzt die Menschheit zerrüttet, die Macht der Selbstsucht, des falschen Selbstvertrauens, der Selbstüberhebung. In eben dem Maße, als der Hochmuth und der Egoismus sich des Menschen bemächtigen, hört er auf, gottergeben und sittlich tüchtig zu sein: derselbe Proceß also, welcher gegenwärtig an die Stelle der Liebe zu Gott die Furcht, an Stelle des kindlichen Glaubens den Aberglauben, an Stelle des uneigennützigen, Gott allein die Ehre gebenden Rechtthuns Habsucht und Herrschsucht, Genußsucht und Dünkel setzt — grade derselbe führte auch die große welthistorische Potenz des „zweiten" Gottes, eben das Ich selbst, als Herrscher ins Bewußtsein des Menschen ein. Denn außer dem wahren Gott kann im Grunde genommen der Mensch doch nur sich selbst zum Gotte machen; alles dazwischen Liegende, beruhend auf einer Verwechslung von Wesen und Schein, ist das wandelbare Geschöpf der Schwärmerei, welche mit ihrem Bettelstaat jene noch immer unvergeßliche Tradition, daß ein Gott sei, so lange zu kleiden und zu fesseln sucht, bis diese, völlig unkenntlich geworden, zum wesenlosen Schatten herabsinkt, und endlich ganz aufgehoben wird.

Aber, fährt Schelling fort, wie ist denn die Hartnäckigkeit zu erklären, mit der man an dem ursprünglichen Monotheismus hing, wenn er eine bloße mitgetheilte Lehre war? Es versteht sich, daß diejenigen, welche eine ursprüngliche Offenbarung annehmen, diese nicht als eine bloße mitgetheilte Lehre betrachten, sondern sie so gut als einen wirklichen Vorgang, eine von menschlicher Intelligenz unabhängige, ja sie übertreffende That ansehen, wie Schelling dieß von der Offenbarung des Christenthums thut[1]). Die Entgegnung auf seine Frage würde demnach sein: der ursprüngliche Monotheismus des Bewußtseins hielt sich bei denjenigen, welchen der

1) Sämmtliche Werke Abth. II. Bd. I. S. 247. Vergl. S. 141.

Digitized by Google

Act der ursprünglichen Offenbarung als Wahrheit zu gelten fortfuhr und hielt sich eben darum, weil der Glaube an die Tradition, den sie nicht aufgaben, sie auch mit dem wirklichen Gotte in wirklicher Verbindung erhielt und vor den Zerklüftungen des Bewußtseins schützte, denen „die Kinder der Welt" in Folge ihrer Glaubenslosigkeit unausbleiblich anheimfielen.

Endlich nun tritt Schelling, nachdem er die ursprüngliche Offenbarung als eine den Thatsachen gegenüber nicht zureichende Annahme bekämpft hat, mit einem noch weiter gehenden Argumente hervor. „Ehemals wurde unseres Wissens — so sagt er [1]) — die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geschlecht; nach den festen Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich gestehe, daß ich diese, möge man sie auch steife nennen, einer neuern, alles verschwemmenden und dann freilich für die Zwecke einer gewissen süßlichen Religiösität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach diesen Begriffen also wurde die Offenbarung stets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erstes, Ursprüngliches betrachtet. Das Ursein des Menschen ist, selbst nach den angenommenen Begriffen, wenn sie einigermaßen sich klar zu werden suchen, nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur zeitloses Moment ist. Da ist kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geschehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwischen dem Menschen und Gott sein, wodurch der Mensch von Gott getrennt und entfernt gehalten ist; und etwas der Art muß sein, damit Offenbarung möglich ist; denn Offenbarung ist ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt sich nur ein wesentliches Verhältniß denken; Actus

1) Ebendaselbst S. 141. Die hier entwickelte Ansicht weist auf das Allerbestimmteste zurück auf die früher (vergl. S. 189 u. folgg.) berührten Auslassungen Schelling's in der Schrift „Philosophie und Religion."

Digitized by Google

ist nur wo Widerstand, wo etwas ist, das negirt und aufgehoben werden muß." Was nun die alte, steife Rechtgläubigkeit betrifft, welche eine ursprüngliche Offenbarung leugnen soll, so ließen sich dagegen genug Autoritäten anführen, welche diese Behauptung aufs schlagendste widerlegen [1]). Aber auch abgesehen davon, so erscheint ja nicht nur in der Bibel selbst, der Quelle dieser angerufenen Rechtgläubigkeit, der Mensch in einem ursprünglichen Verkehr mit der Gottheit, die ihn auch im Stande der Unschuld (dem Paradiese) immerfort leitet und erzieht, sondern auch die Sagen und Erinnerungen anderer Völker vom goldenen Zeitalter stimmen darin überein, daß erst allmählich, als Ungerechtigkeit und Bosheit überhand genommen hatten, die Gottheit sich vom Menschen zurückzieht, der ihres Umganges unfähig und unwürdig geworden ist. Also die Uroffenbarung, wenn man nicht schon einen ganz unhaltbaren Begriff davon mitbringt, um ihn dann leichten Kampfes niederzuwerfen, braucht allerdings kein Vermitteltes zu sein, sondern kann sehr wohl als unmittelbar und daher, wenn man will, als ursprünglich gedacht werden; sie kann mit dem ersten Bewußtsein des Menschen eintreten, ja demselben gewissermaßen vorangehen, ohne jedoch aus dem Bewußtsein zu stammen und zu entspringen. Aber, fährt Schelling freilich fort, das Ursein der Menschheit ist nur als

---

1) Bekannt ist, daß Augustinus de civitate Dei wiederholt auf die Uroffenbarung als Quelle des Gottesbewußtseins der Heiden zurückkommt; desgleichen hat Luther in den verschiedensten Schriften (z. B. in der Auslegung der sechs ersten Capitel der Genesis) dieselbe Meinung geäußert. Was aber die „Rechtgläubigkeit" betrifft, so sei es genug, ein Wort des ehrlichen Joh. Fr. Buddeus instar omnium hier anzuführen. Derselbe sagt in den Institutiones theologiae dogmaticae (Francof. et Lips. 1741. 4°.) S. 79: „Primis hominibus — in statu integritatis — constitutis quaedam de Deo eiusque essentia *per revelationem* innotuisse negandum non est." Er unterscheidet, wie die meisten orthodoxen Theologen, die revelatio specialis des Christenthums von jener revelatio universalis, welche schon die Kirchenväter als allgemeine Quelle des Gottesbewußtseins kennen.

Digitized by Google

ein noch überzeitliches, in wesentlicher Ewigkeit zu denken — da ist kein Raum für eine Offenbarung. Wer sollte leugnen, daß in der zeitlosen Ewigkeit kein Raum für einen zeitlichen Act sei?! In der zeitlosen Ewigkeit kann es sicherlich keine zeiterfordernde, in Zeitmomente fallende Offenbarung geben; aber vor allen Dingen hätte Schelling doch jenen überzeitlichen Urzustand des Menschen vorstellig machen sollen, von dem er redet. Hier begegnet uns wieder dieselbe Vorstellung, welche schon oben einer Besprechung unterworfen wurde [1]). Es läßt sich denken, daß ehe der Mensch war, derselbe in der Idee Gottes (oder wie man sich sonst ausdrücken will) vorhanden, in zeitloser Ewigkeit verharrte, aber so wie der Mensch wurde — als Mensch wirklich wurde, mithin in die Zeit trat, mußte auch alles, was ihn berührte, in Zeitmomente fallen. Also im Ursein des Menschen außer der Zeit war für den Menschen freilich auch keine Offenbarung — da war er in wesentlicher Einheit mit Gott, aber eben darum war er auch als Mensch mit Selbstbewußtsein überhaupt noch nicht: die Frage ist eben, was ihm geschah, als er aus dieser wesentlichen Einheit in die Existenz und damit ins Bewußtsein trat, d. h. in diejenige irdische Existenz, deren Zeugungskette bis zu uns herunter reicht. Schelling muß antworten: er bekam den Gottesbegriff mit; wobei er sich vielleicht auf Plato's Mythus im Phädrus berufen darf, welcher auch den Menschen das Andenken an eine ideale Welt der Ideen aus seinem vorweltlichen Dasein in das irdische materielle Leben hinübernehmen läßt. Aber, fragen wir hier, ist diese postulirende Hypothese auch nur einigermaßen erweislich? Oder fragen wir vielmehr gleich so: welche Ansicht von der menschlichen Vernunft (es wird freilich immer vom Bewußtsein gesprochen) legt Schelling seiner Hypothese zu Grunde, um von einem ohne Offenbarung zu Stande gekommenen Gottesbewußtsein reden zu können? Die Antwort kann gar nicht zweifelhaft sein: er ist mit seiner

1) Siehe oben S. 189—191.

Digitized by Google

Hypotheſe in den alten, rationaliſtiſchen Begriff der Vernunft zurückgefallen — in den Begriff, daß der menſchlichen Vernunft ſchon als ſolcher das Gottesbewußtſein innewohne und es nicht erſt eines Anſtoßes dazu bedürfe, ihr denſelben zu verleihen. Einerſeits hält er alſo an Kant's theoretiſchem Reſultat feſt, wonach es keine Vernunftreligion giebt, wonach jeder ächte, ſich ſelbſt verſtehende Rationalismus von Gott nichts wiſſen dürfe, die Vernunft alſo als ſolche keinen Gott beſitze [1]) — andererſeits will er uns durch den Satz ſchrecken, daß man einen urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeins ſetzen müſſe, wenn man ſeine Hypotheſe nicht annehme. Auf letztere Behauptung muß noch eingegangen werden. Nimmt man den Ausdruck Atheismus in dem Sinne, daß das factiſche Nichtvorhandenſein des Gottesbewußtſeins, ohne Ausſchließung der weitern Möglichkeit deſſelben, darunter verſtanden wird, ſo iſt Schelling's Satz allerdings inſofern zuzugeben, als der natürliche Menſch, rein als ſolcher gedacht, keinen Gott beſitzt; bedeutet aber das Wort Atheismus die principielle, bewußte Leugnung eines Gottes, ſo iſt dieſer Seelenzuſtand gewiß nicht primitiv und natürlich, kann alſo auch dem urſprünglichen Menſchen nicht zugeſchrieben werden; — in dieſem Sinne genommen darf er jedoch von Schelling ſeiner Hypotheſe nicht entgegengeſtellt werden. Der natürliche Menſch iſt als ſolcher einfach ohne Gott — woher ſollte er ihn auch nehmen? Die Vernunft, das ſagt ja Schelling ſelbſt, beſitzt von ſich keine Idee Gottes; aus der Natur aber kann ſie durch die Sinnlichkeit doch nur Naturbegriffe gewinnen. Finden wir nun den Menſchen, ſo weit wir geſchichtlich (ſprachlich) zurückgehen, mit dem Gottesbegriffe ausge-

1) Siehe oben S. 196. — Ich kann mich nicht enthalten, den Fundamentalſatz der künftigen Kritik des Bewußtſeins hierher zu ſetzen, wie ihn Pascal formulirt: C'est le *coeur*, qui *sent* Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison. Pensées Art. XVI. édit. Lefèvre 1853.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philoſophie, welche durch Schelling's neueſtes Syſtem ſo wenig überflüſſig gemacht zu ſein ſcheint, daß ſie vielmehr aufs entſchiedenſte durch daſſelbe gefordert wird.

II. Hegel.

Hegel folgte dem vorherrſchenden Zuge des Spinozismus, obgleich er dem von Spinoza geſtellten und von Schelling wieder aufgenommenen Probleme, der Ableitung der Dinge aus Gott, mittels ſeiner Methode eigentlich zu entgehen ſucht. Er läßt nämlich die Dinge nicht von Gott aus-, ſondern in Gott eingehen, indem er dieſen für den lebendigen Geiſt erklärt, der alles aus ſich gebiert, um alles in ſich wieder aufzunehmen. Was Spinoza als die reale Nothwendigkeit der endlichen Weſen behauptet hatte, ihr Aufgehen ins Allgemeine, ſucht Hegel ideell durch die Nothwendigkeit eines dialectiſchen Denkproceſſes darzuthun. Durch ihn iſt alſo das metaphyſiſch-theologiſche Problem des Spinozismus eine logiſche Frage geworden, dergeſtalt, daß wenn ſich Hegels dialectiſcher Proceß als eine abſolute Nöthigung des Denkens bewähren ſollte, gegen die Grundlehre des dogmatiſchen Rationalismus nichts weiter einzuwenden wäre; während freilich andererſeits, wenn Hegel widerlegt werden kann, auch der thatſächlichen Durchführung einer abſoluten Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie Spinoza und am Ende auch Kant, wenn auch in ſehr verſchiedenem Sinne, ſich dachten, keine Hoffnung mehr übrig bleibt. Denn der dialectiſche Proceß iſt die letzte Zuflucht des

---

bisher Philoſophie der Sprache genannt hat, mit dieſer Geſchichtsphiloſophie der Sprache nichts weniger als identiſch iſt. Die bisherige ſogenannte Philoſophie der Sprache ſollte Philoſophie der Grammatik heißen, denn ſie gab, nach den Vorgängen der Griechen, nur eine Anſicht des formellen Elements der Sprache (τοῦ λέγειν) aber nicht eine Philoſophie der Sprache ſelbſt nach Form und Inhalt (τοῦ λόγου).

Digitized by Google

Rationalismus, an dem er, nachdem alle andern Möglichkeiten erschöpft sind, seine ganze Kraft zu einer ungeheuern Anstrengung zusammenrafft: Hegels System hat das Verdienst, die beabsichtigte reine Vernunftwissenschaft in der vollkommensten, wenn auch der ursprünglichen sehr unähnlichen Gestalt dargestellt zu haben, denn er hat die Voraussetzungslosigkeit des speculativen Denkens am schärfsten, die Idee des Absoluten als freier Geistigkeit am tiefsten erfaßt, den Umfang des Wissenschaftlichen endlich am vollständigsten ermessen.

Die Untersuchung über Hegel's Philosophie aber zerfällt in drei Momente, welche durch folgende Fragen bezeichnet werden können: 1) Hat Hegel's Dialectik in seinem Systeme thatsächlich geleistet, was sie verspricht? 2) Wenn nicht, ist Aussicht, daß durch Verbesserung der Thatsache des Systems, unter Voraussetzung derselben dialectisch-methodischen Principien, das Versprochene durch einen erneuerten Versuch besser geleistet werde? 3) Endlich, falls beide Fragen verneint werden sollten, giebt es ein positives Resultat der sowohl als Thatsache wie im Princip gescheiterten Hegelschen Philosophie?

Hegel's von Schelling überkommene Aufgabe war: ein nur auf sich selbst ohne alle fremde Voraussetzungen gegründetes System der reinen, aber nichts destoweniger allumfassenden, also Natur und Geschichte in sich enthaltenden Vernunftwissenschaft mittels der dialectischen Fortschrittsmethode zu begründen. Die Erfahrung wird dabei ausdrücklich ausgeschlossen. Damit die Wissenschaft entstehen könne, ist wohl Erfahrung nöthig, aber nicht zu ihrem Bestehen. „Das Ganze der Idee in sich ist vollendete Wissenschaft, das Andere aber ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, *wenn sie fertig*, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst." — „Die Ausbildung der empirischen Seite ist wesentlich Bedingung der Idee gewesen, damit diese zu ihrer Entwicklung und Bestimmung kommen könne." „Im Bewußtsein

Digitized by Google

nimmt sie (die Philosophie) dann die Stellung ein, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Aether sich zu ergehen, ohne Widerstand in ihrem Medium sich zu entfalten, aber ein Anderes ist es, diesen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre, denn Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Andern [1])."

Ohne erst die Frage aufwerfen zu wollen, wie denn das Bewußtsein dazu komme, die Brücke hinter sich abzuwerfen und vor allen Dingen wie denn das möglich sei — soll nun gleich die Betrachtung angestellt werden, ob denn die Philosophie Hegel's thatsächlich eine apriorische, nur in ihrem Elemente des reinen Denkens sich bewegende Wissenschaft sei, wie sie das behauptet. Die Antwort auf diese Frage ist nun von der wissenschaftlichen Critik bereits zur Genüge ertheilt worden und kann wohl heut zu Tage ohne Weiteres als erledigt bezeichnet werden. Es ist der Nachweis geführt worden, daß das Hegelsche System nichts weniger ist, als eine apriori zu Werke gehende und nur durch die innere Entwicklung des Begriffs zu Stande kommende Wissenschaft, daß vielmehr überall Vorstellungen, welche der sinnlichen Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar entstammen, hinzugenommen werden mußten, um sie zu Stande zu bringen. So ist denn der gerühmte immanente Zusammenhang des Systems, wie sich z. B. Trendelenburg am Schlusse seiner den Hegelschen vermeinten Apriorismus vernichtenden Critik treffend ausdrückt [2]), vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborne Discontinuität — eine Discontinuität, setzen wir hinzu, welche an gewissen Uebergängen, wie z. B. bei den wichtigsten — der Logik in die Naturphilosophie und wiederum dieser in die

1) In den von Michelet herausg. Vorlesungen über Geschichte der Philosophie III, S. 258—259.

2) Logische Untersuchungen Theil I. Abschnitt II. die dialectische Methode S. 95.

Digitized by Google

Pneumatologie, so außerordentlich klaffend wird, daß es eigentlich unbegreiflich ist, wie sie überhaupt gewagt werden, und noch mehr, wie sie bei irgend Jemandem, den nicht blinder Glaube an die Unfehlbarkeit Hegel's ganz allgemein beherrschte, Anklang finden konnten. Daß die Idee sich am Ende der Logik „zur Natur entläßt", ist etwas so unvorhergesehenes, etwas vom Standpunct der Logik so fremdes und erzwungenes, daß es ohne die Voraussetzung der hinzuzunehmenden Vorstellung der Natur, woran Hegel stillschweigend appellirt, gar nicht vorstellig wird. Ebenso ist die Art, wie das Seelische aus den Naturbegriffen hervorgezaubert wird, durchaus nicht wissenschaftlicher Entwicklung ähnlich, sondern ein Sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), der von dem dialectischen, als nicht länger haltbar erkannten und zur Vereinigung drängenden Gegensatze der Gattung und des Individuums eigentlich ins Blaue hinein erfolgt und uns auf dem sichern Boden des „Geistes" nur darum ankommen läßt, weil der „Geist" in unserm Bewußtsein schon vor und außer der Dialectik längst vorhanden wartete. Der dialectische Proceß Hegel's stellt also die Sache auf den Kopf und kommt nur dadurch weiter, daß er die Elemente, welche er aus sich hervorzubringen versichert, anderswoher nimmt und successive hineinschwärzt, sich also jener Brücke, welche er längst und ein für allemal hinter sich abgeworfen zu haben behauptet, fortwährend zur Einführung unerlaubter Contrebande bedient.

Aber wenn nun heut zu Tage, nachdem längst die schwärmerische Begeisterung für Hegel einer unproductiven Besonnenheit gewichen ist, sich so leicht Niemand der Einsicht verschließen wird, daß das System desselben als Thatsache unhaltbar sei, wird es darum so ohne Weiteres verworfen werden dürfen? Dieß führt auf die zweite Frage. Wäre es nicht möglich, daß Hegel's Methode, dieselbe an und für sich allein genommen, richtig sei und nur ihre Anwendung bei ihm Manches zu wünschen übrig ließe; daß sie also einer Verbesserung bedürftig, aber auch fähig sei? Es handelt sich bei dieser

Digitized by Google

Frage nur um die Dialectik überhaupt, nicht bloß um ihre Anwendung bei Hegel; um den Geist, nicht um die Thatsache seines Systems.

Welches ist nun der Geist der von Hegel aufgestellten Dialectik? Zunächst unterscheidet sich derselbe wesentlich von dem der antiken, namentlich der platonischen Dialectik. Letztere hat den Sinn, als Mittel subjectiver Erhebung dem Philosophirenden zur Idee zu verhelfen: sie ist also ein pädagogisches oder hodegetisches (maeeutisches) Element, um die dem Subject gegenüber gedachte, an und für sich seiende, intelligible Welt ihm zur klaren Anschauung zu bringen; sie ist subjective Reinigung und fortschreitende Idealisirung des Bewußtseins, dessen potentia (vorweltlich sagt Plato) gesetzte Intellectualanschauung durch sie in die Wirklichkeit tritt. Ganz anders denkt sich Hegel die Sache, ausgehend von Fichte's Behauptung, daß nicht das individuelle Ich, sondern das „Ich überhaupt", das allgemeine mit der Vernunft selbst identische Ich philosophire, wie denn schon Kant freilich in ganz anderm Sinne in seiner Critik von einer transcendentalen Dialectik der reinen Vernunft gesprochen hatte. Die Dialectik wird demgemäß bei Hegel die Entwicklung der reinen, ganz unpersönlich gedachten und aus eigenen Mitteln sich entfaltenden Vernunft, und zwar so, daß was die Welt in lustiger bunter Fülle neben einander bestehen läßt, in der höhern Wirklichkeit der Wissenschaft successiv erscheint. Wenn nun im immanenten aber eben darum unaufhaltsamen Fortschritte jeder gewonnene Standpunct alsbald wieder verlassen wird, um gleichsam antiquirt und abgethan, das aufgehobene Moment des folgenden zu bilden, so versteht sich, daß das Hauptgewicht auf das letzte, nicht mehr aufzuhebende Resultat wird gelegt werden müssen — das alles in sich faßt und unter sich begreift, um dessen willen die Bewegung überhaupt war, das den Abschluß und die Uebersicht gewährt. Hegel nennt dieß die Idee oder das Absolute und versichert am Schluß der Encyclopädie, daß dieses Absolute, das Resultat der

Digitized by Google

Speculation, die sich denkende Idee oder die wissende Wahrheit sei [1]).

Und was könnte auch dem Streben des Wissens als ein höheres Ziel vorgehalten, was der philosophischen Sehnsucht eine vollere Befriedigung gewähren können, als die „sich denkende Idee" „die wissende Wahrheit" zu besitzen oder in ihr aufzugehen? Vor allen Dingen müssen wir daher zusehen, was Hegel damit gemeint hat und ob der von ihm aufgestellte Begriff in der That auch den versprochenen Abschluß in der Art leistet, daß seine Wissenschaft, wie er sich ausgedrückt haben soll, wirklich fertig geworden ist [2]). Ist denn, so fragen wir, ein sich selbst Denken der Idee denkbar oder ist das Absolute „die wirkliche Allgemeinheit" überhaupt Gegenstand des Wissens? Jedes Wissen setzt den Gegensatz des Wissenden und des Gewußten, des Wissens und Gewußtwerdens, des Subjectiven und Objectiven voraus, das Absolute ist aber das seinem Wesen nach über allen Gegensatz Erhabene. Das Wissen desselben war also nicht nur das Wissen der Gegensatzlosigkeit des Absoluten in sich, sondern es kann auch vom Absoluten selbst nicht mehr unterschieden gefaßt werden. Damit hat es aber seinen Character, Wissen zu sein, eingebüßt, weil Wissen eben immer auf einem Gegensatz gegen das Sein so gut beruht, wie auf einer Identität mit demselben. Absolutes Wissen ist also eine contradictio in adjecto, da sich das Denken des Absoluten vom Absoluten selbst nicht unterscheiden läßt. Soll wiederum das Absolute Gegenstand der Betrachtung werden, so kann dieß offenbar, um ihm seine Eigenthümlichkeit zu bewahren, nur so geschehen, daß jede Bestimmung von ihm abgehalten, es für nicht prädicirbar erklärt wird [3]). Es kann dann von keinem Sichfallenlassen, sich zum

1) Encykl. §. 574. „Die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische in der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist."

2) Siehe oben S. 207.

3) In dem vor Kurzem erschienenen Briefwechsel Fichte's und Schel-

Digitized by Google

Andersſein-Beſtimmen deſſelben die Rede ſein, wenn nicht der aufgeſtellte Begriff, der freilich kein Begriff im ſtrengen logiſchen Sinne iſt, zugleich negirt wird. Inhalt des Bewußtſeins kann das Abſolute nur ſo ſein, daß es als Grenze deſſelben betrachtet wird, bis zu der, aber nicht in die hinein wir gelangen können. Und wenn wir die Gegenſtände des ſpeculativen Denkens Ideen nennen, ſo werden wir das Abſolute zwar als die Idee aller Ideen, aber nicht als Idee ſchlechthin bezeichnen, weil wir mit dieſem Worte, wenn es überhaupt Sinn haben ſoll, nothwendig den Sinn verbinden, es bedeute ein beſtimmt Anzuſchauendes, während in der Unendlichkeit des ſchlechthin Abſoluten die Beſtimmtheit untergeht, und es als das unausſprechliche Ideal unſeres Denkens immer angeſtrebt, aber niemals begriffen und beſeſſen, oder im Bewußtſein erreicht wird. Jedoch den Fall geſetzt, daß das Abſolute als die unſere Vernunft im Grunde beherrſchende Macht, wirklich jenen Zug ausübe, von dem die Myſtiker ſo viel erzählen und zwar nicht bloß die von Hegel angeführten orientaliſchen — den Zug, welcher uns ins ſchlechthin Allgemeine (das Meer der Gottheit) auflöſt, wie unbegreiflich, daß wir auch am Ende des Hegelſchen Syſtems (der vollendeten Wiſſenſchaft, die jene Identificirung mit dem Höchſten vollendet haben ſoll) angelangt, noch immer das bleiben, was wir ſind — endliche beſchränkte Menſchen, die leiden und handeln, denken und fühlen, irren und meinen — kurz, Individualitäten nach wie vor! So daß das dialectiſche Hindurchlaufen durch die vielen Momente, die „unendliche" Arbeit des Geiſtes, doch am Ende nur als ein leeres Spiel erſcheint, bei dem nichts herauskommt. Dieſe Dialectik läßt das Uni-

ling's (Tübingen 1856) drückt ſich Fichte S. 124 gegenüber dem erneuerten Spinozismus Schelling's folgendermaßen aus: Das Abſolute ſelbſt iſt kein Seyn noch iſt es ein Wiſſen, noch iſt es Identität oder Indifferenz beider, ſondern es iſt eben das Abſolute und jedes zweite Wort iſt vom Uebel. — Fichte drückt damit genau daſſelbe aus, was hier geſagt wird: das Abſolute iſt wiſſenſchaftlich nicht prädicirbar.

Digitized by Google

versum an unserm Geiste vorüberrollen, aber wir finden uns darum doch noch nicht auf den Gipfel desselben gehoben und haben offenbar in ihr, wenn sie auch an und für sich genommen tadellos sein sollte, mehr mit bloßen Worten, als mit der Wirklichkeit zu thun. Wir müssen insofern den Geist der Hegelschen Philosophie, wenn wir auf das von der dialectischen Bewegung herbeigeführte Resultat sehen, eben derselben Prolepsis beschuldigen, welche für den Rationalismus das bezeichnende Moment war; Hegel stellt in der That dessen letzte Phase dar. Zuerst sahen wir diese Philosophie des Absoluten d. h. des begreiflich gedachten Absoluten bei Spinoza in der naiven Form eines realistischen Dogmatismus auftreten, welcher die Idee der Freiheit ableugnend, mit der Causalitätskategorie sein Ziel erreichen will und sich gegen das Christenthum noch sehr äußerlich verhält. Dann, nachdem Lessing mit der Fackel eines neuen Princips dasselbe in den Kreis der Speculation gezogen hatte, und durch Kant und Fichte der Idealismus zur herrschenden Denkweise in der Philosophie erhoben worden war, suchte zuerst das Identitätssystem Schelling's jene Idee der Freiheit, deren Unabweisbarkeit sich dem philosophirenden Geiste aufgedrungen hatte, mit dem nothwendigen voraussetzungslosen Denken zu bezwingen. Man kann diesen Standpunct Schelling's im Gegensatz zu dem des Spinoza den überhaupt noch dogmatischen nennen, weil er den Realismus und Idealismus in sich vereinigt, den Criticismus aber als untergeordnete Durchgangsform abgestreift hat. Gegen den Dogmatismus überhaupt und das Vorwiegen des Inhalts trat nun Hegel mit einer noch gereinigteren Form auf, welche in der Methode selbst das Princip (die resumptio ad unum) darstellt, also vollkommen vom Rationalismus durchdrungen wird. Hatte Schelling das absolute Dogma desselben hervorgehoben, so fügt Hegel nun die absolute Methode hinzu.

Der besondere Fehler Spinoza's war gewesen, daß er das Absolute als Substanz bestimmte, von dem er seiner eignen

Digitized by Google

Definition nach jede Bestimmung hätte fernhalten müssen. Der Begriff der Substanz nun war ihm das den Begriffen Denken und Ausdehnung als den allgemeinen Attributen zu Grunde liegende: so werden Denken und Ausdehnung Attribute Gottes, was noch unverständlicher ist. Endlich wird von Modificationen Gottes gesprochen, welche dem zuerst aufgestellten Begriffe völlig zuwider sind. Bei Schelling ist die Aufgabe durch das Mithineinziehen der Freiheit eine viel schwierigere geworden. Das Absolute wird zum Geist bestimmt, als welches es Herr ist auch seines Seins; das Hervorgehen der Endlichkeit soll dadurch motivirt werden, daß nicht nur in den Dingen, (Bruno) nein, in Gott selbst (Abh. von der Freiheit) ein göttliches und ein bloß natürliches Princip unterschieden wird — eine Unterscheidung, die nicht apriori verständlich ist, sondern aus der empirischen Auffassung sich ergeben hat, also der Voraussetzungslosigkeit des Systems schnurstracks zuwiderläuft. Die dritte Form endlich, in der der systematische Rationalismus überhaupt zum Abschluß kommt, geht von der Behauptung aus, daß der Proceß des dialectischen Denkens dasjenige zu Stande bringe, was so viele Jahrhunderte vergeblich gesucht haben, die in sich selbst vollendete Wissenschaft als System. Lag bei Spinoza der Fehler darin, daß wir das Ens perfectissimum in Attribute und Modi auseinander denken sollen, wozu doch Determination d. h. eben Negation gehört — ein Widerspruch gegen das Absolute, so soll bei Hegel die Dialectik uns helfen, successiv das Absolute oder die Idee zusammenzudenken. Das klingt vernünftiger, aber gelingt auch nicht besser. Der Zwiespalt zwischen der Conception und der Ausführung ist damit nicht aufgehoben. Im Gegentheil, je tiefer die erstere und je kühner die letztere, desto größer erweist sich die Kluft zwischen beiden. Auch Hegel, wie überall leicht zu sehen ist, geht nur scheinbar aprioriſch zu Werke, er mischt unaufhörlich empirische Elemente in den dialectischen Fortgang, der auch an sich genommen die größten Bedenklichkeiten hat. Die Leichtigkeit und Gewandtheit, mit

Digitized by Google

welcher er die Dialectik handhabt, giebt Gelegenheit, die größten Schwierigkeiten zu umgehen, aber ist unvermögend, sie zu lösen.

Besonders characteristisch ist nun das Verhältniß, welches die Hegelsche Philosophie zum Christenthume einnimmt und auf eine eigenthümliche Ansicht der Beziehung des Glaubens zum Wissen gründet. Eine Philosophie, die auf dem Besitz und dem Begriffenhaben des Absoluten besteht, wird nicht umhin können, das Christenthum rationalisiren und philosophisch auflösen zu wollen. Schon bei Spinoza finden wir diese Ansicht; sie erscheint auch bei Kant nicht wesentlich anders; Hegel ist auch hier als Erbe und Vollender der rationalistischen Theorie anzusehen.

Der Glaube, so lehrt er, ist das durch die Unmittelbarkeit des Gefühls an einen Gegenstand Gebanntsein; das Wissen ist die freie, durch Denken vermittelte Auffassung desselben. Der Glaube ist daher die Kindlichkeit, das erste Stadium (der terminus a quo) der Geistesentwicklung; das Wissen ist das höhere, das sich selbst besitzende und seiner selbst bewußte, gewisse Denken. Der Glaube ist daher auch die erste Form, in der wir den Inhalt des religiösen Dogmas erfassen; die vollendetere Weise aber ist offenbar, sich dieses Glaubensinhalts als eines rein-vernünftigen bewußt zu werden, der aus der eigenen reinen Kraft des speculirenden Geistes erzeugt wird und nicht von Außen zu kommen hat, sei es auch durch göttliche Offenbarung, die vielmehr nur den historischen Anstoß der rationellen Entwicklung giebt und also formell genommen keine andere Bedeutung hat, als andere empirische Erkenntniß auch [1]). Die Religion bewegt sich demnach auf dem Boden der bloßen Vorstellung, welche zu überwinden und in die höhere Form des wissenschaftlichen Begriffes aufzunehmen ist. Gestehen wir einmal zu, daß die Philosophie wirklich im Stande sei, sich im reinen Wissen zu bewegen und ihrer-

1) Siehe oben S. 207—208.

Digitized by Google

seits des Glaubens als integrirenden Elements und nothwendiger Voraussetzung jedweden Wissens nicht zu bedürfen, so wäre doch hier vor Allem zu untersuchen, ob das Christenthum seinerseits jene behauptete Verwandlung in Gewußtes aus dem Geglaubtwerden zulasse. Wir wollen uns dabei nicht etwa auf das Credo quia absurdum berufen, obgleich noch in der neuesten Zeit das Irrationale des religiösen Standpuncts geltend gemacht worden ist[1]; auch nicht einmal behaupten, daß das Christenthum seine Eigenthümlichkeit verliere, wenn es aus dem Gefühlsleben heraustritt ins „Licht der Wissenschaft," wie von so vielen Freunden desselben eingewandt wird; sondern wir wollen nur jene Meinung, daß der Glaube ins Wissen übertreten könne und solle, einfach untersuchen. Die Unterscheidung von Glauben und Wissen, welche wenigstens auf diese Weise im neuen Testamente vergeblich gesucht werden würde, findet sich erst, seit man den christlichen Lehrstoff mit den Formeln und Vorstellungen griechischer sowie orientalischer Philosopheme zu einem dogmatischen Systeme zu verarbeiten anfing. Man dachte bei diesem Gegensatz von πίστις und γνῶσις wahrlich nicht daran, daß die Gnosis, die freilich schon im zweiten Jahrhundert vorherrschend häretischen Character annahm, und den wüstesten Schwärmereien als Bezeichnung dient, einst als selbständige Macht der Vernunft auftreten und den Glauben würde absorbiren wollen, man hat daher das psychologische Verhältniß von Glauben und Wissen aufzufassen, sich klar zu machen und in erste Linie zu stellen lange Zeit um so eher gesäumt, je weniger man andererseits verkannte, daß auf der Grundlage des Glaubens ein bestimmtes Wissen, eine ganze Welt der Erkenntniß sich erbauen lasse.[2] Nun ist aber ge-

1) Critik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltanschauungen. Nördlingen 1856.

2) Daher schon das berühmte credo ut intelligam des Anselmus von Canterbury. Das bloße Credere, wenn man der wissenschaftlichen Einsicht fähig ist, ist nach Anselm eine Sache tadelswerther Nachlässigkeit.

Digitized by Google

wiß, daß der Glaube nach der Lehre des Christenthums eine hyperphysische und insofern allerdings irrationale Basis hat, daß er Dinge lehrt, die „nie in eines Menschen Gedanken gekommen", daher er als ein Geschenk der Gnade Gottes bezeichnet wird. Leugnet dieß der Rationalismus, so kann er nicht umhin, von vornherein mit dem Christenthum in Widerspruch zu sein. Und was nun das innere Wesen des Glaubens im Sinne des Christenthums anbetrifft, so muß als das vor allen Dingen ihm Eigenthümliche hervorgehoben werden, daß er nicht bloß theoretisch, sondern auch und vor allen Dingen practisch, nicht bloß wie das Wissen ideal, sondern real sich verhält, nicht eine Sache des bloßen Vorstellens, sondern des Willens — kurz des ganzen Gemüthes und des ganzen Menschen ist. Daher ihn das Christenthum auch in unmittelbare Beziehung zur Liebe setzt und wenn er in irgend etwas übergehen und sich auflösen soll, ihn in der Liebe aufgehen läßt, aus der er stammt. Unter Liebe verstehen wir aber die innerste Kraft des geistigen Wesens, welche — in der Sprache des Rationalismus zu reden — im Indifferenzpunct des Idealen und Realen, beide Seiten durchdringt und beherrscht, um in der Wechselwirkung des Erkennens und Handelns unsere Persönlichkeit ins Unendliche entwickelnd auszubilden. Dieser Liebe Erscheinung ist nun der Glaube. Wenn man ihn daher zu einem bloß theoretischen Elemente herabsetzt, so verliert man diejenige Höhe der Anschauung, von welcher aus allein die Fülle, Frische und Tiefe des geistigen Lebens verständlich ist und für welche die vermeinte Selbständigkeit des absoluten Wissens keinen Ersatz zu bieten vermag.

Dieß nun, daß Hegel die Ursprünglichkeit und Lebenskraft im Wesen des Glaubens verkannt hat, geschah dadurch, daß er die Religion an und für sich mit den allerdings oft wechselnden und unvollkommenen Erscheinungsweisen, in welche unser Denken sie faßt, rationalistisch verwechselte. Das Christenthum als solches ist keine Vorstellung und kann daher auch kein Begriff werden, es ist eine Thatsache; ebensowenig kann

Digitized by Google

unser Verhältniß zu ihm das des bloßen Denkens sein, sondern muß, wie allen Thatsachen gegenüber, auf die sich unser Urtheil richtet, entweder ein Verhältniß des Glaubens oder des Unglaubens sein. Das Christenthum ist entsprungen wie alle Thaten aus dem Wirken einer Person, aber wie wir diese That und diese Person ansehen, darüber kann es Verschiedenheit der Meinungen und critische Untersuchungen geben. Die Religion ist ein Realitätsverhältniß, also auch ein Verhältniß des Glaubens — das Wissen dabei bezieht sich, wie alles Wissen, nur auf das Sichbewußtwerden dieses Verhältnisses, nimmermehr macht es aber dieß Verhältniß aus oder ersetzt dasselbe. Wie bei Fichte, ist auch bei Hegel der falsche Idealismus, welcher nicht den Geist, sondern ein Product oder eine Erscheinungsform desselben, den Gedanken, zum Ersten und Schöpferischen macht, die Ursache dieser Verwechselung [1]).

1) Hier setzten denn auch Strauß und Feuerbach mit ihrer zerstörenden Critik ein, welche auf diesem abschüssigen Boden bald zum Nihilismus (Heß und Stirner) führte. Ihr Verdienst ist, wie Strauß dieß auch am Eingange seiner Dogmatik hervorhebt, die große Täuschung hinweggeräumt zu haben, als ob Hegelsche Philosophie und Christenthum vereinbare Potenzen seien. Andererseits freilich haben sie wesentlich dazu beigetragen, die Philosophie bei denen in Verruf zu bringen, welche den Versicherungen Hegel's Glauben schenkend, seine Art der Speculation als die vollendete Frucht des ganzen bisherigen Entwicklungsprocesses der neuern Philosophie ansahen. Gegen diese Meinung soll durch die obige Darstellung auf das Entschiedenste protestirt werden. Hegel, so groß auch sein Verdienst ist, bald nach dem Anfang dieses Jahrhunderts den gefühlsseligen, selbst wohl der Vernunft und Geistesfreiheit abholden Romantikern und schwärmenden Schellingianern, aus der Fülle und Tiefe wissenschaftlichen Geistes gediegene Leistungen entgegengesetzt zu haben, sank, wie wir sahen, allerdings doch in den Rationalismus zurück. Er selbst gesteht dieß gewissermaßen zu, indem er seine Philosophie als absoluten Idealismus bezeichnet; denn das Absolute kann niemals die Form, sondern stets nur der Gegenstand der Speculation sein. Weil nun Hegel sich nicht im Mittelpunct der bisherigen Entwickelung gehalten hat, sondern in Einseitigkeit verfiel, erwuchs eben in seiner Schule jenes Geschlecht, welches aus der Dialectik eine immer toller und toller sich geberdende Sophistik machte und mit dieser jede Lüge in Wahrheit, jede

Digitized by Google

Was nun ferner jene vermeinte Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit des Denkens betrifft, welches im reinen Selbstbewußtsein vor sich gehen soll, so wird zuerst kein Besonnener leugnen, daß mit diesem, dem reinen Selbstbewußtsein allein, als Princip der Wissenschaft, nichts anzufangen ist. Sollen wir darunter ein von allem positiven Inhalte entleertes Bewußtsein verstehen, das kraft seiner Abstraction sich zum transcendentalen Ich, der reinen Vorstellung des Vorstellenden, erhoben hat — so bedeutet dieses reine Selbstbewußtsein offenbar weiter nichts, als: ich denke mich als Denkenden, und fügt man nun, um zum Begriffe des Seins zu gelangen, mit Des Cartes hinzu: also bin ich, so darf man nie vergessen, daß dieses also bin ich, sich eben nur auf die Thätigkeit des Denkens beziehen darf, wenn man nicht einen schon vorgefaßten, realistischen Standpunct, wie Des Cartes thut, mit einmischen will, wonach aus dem Denken auf eine seelische Substanz geschlossen wird. Das „Ich bin" des reinen Selbstbewußtseins ist also an sich durchaus nichts Anderes, als das Gedachtwerden des Ichs, das Auffassen der objectiven Seite desselben, womit aber das wahrhaft Objective, das Seiende, noch gar nicht berührt ist. Das Seiende oder dem Denken Objective zeichnet sich vielmehr grade dadurch aus, nicht Product des Ichs, sondern eine dem Menschen auferlegte fremde, seiner Willkür entzogene Macht, ein unwillkürlich auf das Bewußtsein Wirkendes zu sein. Jede Vorstellung, sofern sie nicht die des Ichs ist, darf daher nicht als ein „reines" Erzeugniß unseres Innern, sondern nur als Resultat einer

---

Thatsache in Schein aufzulösen verstand. Spinoza hatte gesagt: wir begreifen Gott, von Hegel wurde dieser Satz (in Bausch und Bogen genommen) acceptirt; nun fuhr Feuerbach fort: da wir aber nur uns selbst begreifen, so ist unser Ich jener Gott, von dem ihr redet. Hegel hatte weder die Grenze zwischen dem Ich und dem Absoluten, noch zwischen der formalen und speculativen Logik gezogen: dafür ereilte seine Philosophie dieselbe Nemesis, welche die Lehren des Parmenides wie des Heraclitus in Sophistik umgesetzt hatte.

Digitized by Google

Wechselwirkung des Ichs als des subjectiven Elements mit dem uns zunächst ganz fremden Objectiven angesehen werden, welches aber an sich nicht bloß als ein Negatives, als ein Nichtich zu betrachten ist, weil es ja eine ganz positive, von uns unabhängige, ja vielfach gegen unsern Wunsch und Willen kräftige Wirksamkeit entwickelt. Das Objective in diesem Sinne genommen ist im reinen Selbstbewußtsein so wenig vorhanden, daß es vielmehr principiell davon ausgeschlossen ist: jeder Versuch demnach, vom reinen Selbstbewußtsein aus ins Sein zu gelangen, ist ein Sprung oder eine Erschleichung. Um die Wissenschaft zu schaffen, giebt es kein anderes Mittel, als neben dem reinen Selbstbewußtsein, dessen Inhalt wie gesagt weiter nichts als die bloße Form oder Thätigkeit des Denkens, des denkend und denkendgedachten Ichs ist, das Bewußtsein überhaupt mit seinem gesammten Inhalte zu Hülfe zu nehmen. Die Philosophie wäre danach nicht die Entwicklung des reinen Ichs aus sich heraus, welches als völlig entleertes (inops) auch nichts aus sich entwickeln kann, sondern das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem reinen Selbstbewußtsein als subjectivem und dem Bewußtsein überhaupt als objectivem Elemente. Aus dieser Voraussetzung ergiebt sich die nothwendige und auch geschichtlich überall nachweisbare Methode des speculativen Denkens; das voraussetzungslose Philosophiren aus dem transcendentalen Ich aber kann weiter nichts sein, als das mißverstandene Bestreben, das, was das letzte Ideal der Geistesentwicklung ist, als unmittelbar darstellbar zu verwirklichen. Wer dieß thut, macht das Ende zum Anfang und ist in Folge dieses Grundirrthums hinterher gezwungen, von der Schärfe des Princips successiv herunterzulassen, statt dieselbe fortschreitend immer mehr herauszustellen.

Ist es nun schon an sich unmöglich, vom bloßen, entleerten Selbstbewußtsein zu irgend etwas im Denken zu gelangen, so kann man nun namentlich nicht einsehen, woher demselben das Absolute kommen sollte, dieser wesentlichste Ge-

Digitized by Google

danke aller Philosophie[1]). Soll das Absolute das Nichts von sich Ausschließende sein, so muß es vor allen Dingen auch die Objectivität im weitesten Sinne unter sich begreifen. Diese muß also anerkannt werden, ehe man sich dem Absoluten zu nähern hoffen darf: geht man aber vom Absoluten sogar aus, so war sie damit schon anerkannt und die behauptete Voraussetzungslosigkeit des philosophischen Denkens erscheint auch als Inconsequenz innerhalb des Systems[2]).

Also nicht nur das Hegelsche System als solches hat der Critik, welche namentlich seit Anfang der vierziger Jahre sich dagegen richtete, nicht Stich gehalten; auch die Methode desselben, ganz abgesehen einmal von ihrer nähern Fassung und Handhabung und nur nach den allgemeinsten Gesichtspuncten betrachtet, bedarf mindestens einer Correctur. Diese Methode soll uns im reinen aprioriſchen Denken erhalten, aber sie fußt ganz auf der Idee des nichts, also auch nicht

---

1) Die Idee des Absoluten, auf welche die Eleaten aus waren und welche durch die Neuplatoniker, besonders Plotinus, an die Denker des Mittelalters, zumal die Mystiker, vererbt worden war, kam in der Philosophie des tiefsinnigen Nicolaus von Cusa zum erstenmale wieder zu einem vollen Ausdruck. Ihm folgte Leibniz, welcher diesen Begriff in die neuere Speculation überleitete. Seine Hauptstelle darüber ist in den Nouveaux Essais Livre II. cap. XVII. de l'Infinité: Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties. — Und dann: L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Être. — Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu et *on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des Idées que Dieu est lui même le principe des Êtres.* Wir haben gesehen, daß Lessing sich dieser Wendung bediente.

2) Hoffentlich wird Niemand hier einwerfen, daß Hegel nichts weniger thue, als vom Standpunct des Absoluten aus zu Werke zu gehen. Der Lehrende, das ist Hegel's Meinung, ist allerdings auf diesem Standpunct, und macht nur um des Lernenden willen den Anfang vom Unmittelbarsten, des Denkens, dem reinen Sein, aus, um diesen auf den von ihm dem Lehrer schon eingenommenen Standpunct zu erheben.

Digitized by Google

das Objective, von sich ausschließenden Absoluten; sie muß sich daher nothwendiger Weise auch solcher Elemente bedienen, die nur der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung oder dem Glauben verdankt werden. Wenn nun das Erfahrungsmäßige weder durch die Dialectik in Aprioriſches verwandelt, noch überhaupt beim Philoſophiren entbehrt werden kann, was bleibt übrig, als daſſelbe als philoſophiſches Moment anzuerkennen? Dazu bedarf es in der That keiner beſondern Weihe und Transſubſtantiation, ſondern nur derjenigen richtigen Faſſung, welche auch in ihr, der Erfahrung, als ſolcher, ein Denken und eine Vernunftthätigkeit erblickt. Aber freilich iſt dann die Vernunft nicht mehr, wie der Rationalismus will, das alles aus ſich ſetzende und allvermögende, ſondern das vernehmende und vermittelnde Vermögen des Geiſtes.

Alles Einzelne, Beſondere und inſofern Endliche, lautet Hegel's Lehre, treibt uns mittels der der Vernunft immanenten Dialectik weiter bis zum Abſoluten als dem Abſchluſſe unſeres Denkens. In ihm, als dem an ſich Gewiſſen und einzig wahrhaft Denkbaren, „im Lichte der Idee" müſſen wir alles andere ſchauen. Wir haben in dieſer Behauptung Hegel's eine contradictio in adjecto erkannt, da wenn das Abſolute der einzige Gegenſtand der Intellectualanſchauung geworden iſt, alles Andere dem Denken auch unbedingt wegfallen muß und gar nicht, auch nicht problematiſch, aufgefaßt werden kann: eine Wahrheit, welche die Myſtiker denn auch aufrichtig ausgeſprochen haben[1]). Es iſt ein Widerſpruch, das mußten wir einſehen, philoſophiren wollen und doch dabei behaupten,

1) Statt alles Weitern führe ich nur ein Paar bekannte Verſe des Angelus Sileſius an (cherub. Wandersmann) B. I, 111: Die zarte Gottheit iſt ein Nichts und ueber-Nichts, Wer nichts in allen ſieht, Menſch, glaube, dieſer ſichts. — 44: Menſch, ſo du etwas liebſt, ſo liebſt du nichts fürwahr, Gott iſt nicht dieß und das, drum laß das Etwas gar. — 19: Wie ſelig iſt der Menſch, der weder will noch weiß, Der Gott (verſteh mich recht) nicht gibet Lob und Preis. — 285: In Gott wird nichts erkannt; Er iſt ein einig Ein, Was man in ihm erkennt, das muß man ſelber ſein. u. ſ. w.

Digitized by Google

schon im Besitz des Absoluten zu sein. Entweder wir sind auf dem Standpuncte des Absoluten, nun so gilt das Wort des Ruisbroek: Wir denken, was wir sind und was wir sind, denken wir, d. h. wir sind (unsere Vernunft ist) das Absolute; oder wir sind es nicht — im letztern Falle haben wir auch den Gegensatz von Gott und Vernunft anzuerkennen.

Die Aufgabe der Speculation ist alsdann, beides in Beziehung zu setzen. Wir können nicht vom Absoluten aus (a concepta idea entis perfectissimi) zur Welt zurück — das hat die schwäbische Schule zwar erkannt; sie schlägt einen andern Weg ein und will von der Welt aus zu Gott. Die Welt selbst, speculativ gefaßt, zwingt zu einem dialectischen Fortschritt in die Idee — das ist Hegel's Correctur des Spinozismus. Müssen wir nun mit Hegel den Satz Spinoza's, daß die Philosophie die Erkenntniß der Einheit sei, welche die Vernunft mit der ganzen Natur hat, daß mit andern Worten die Richtung auf den Monismus das Grundgesetz der Vernunft sei und allem Endlichen das Unendliche zu Grunde liege, anerkennen, so darf dieß doch weder so gemeint sein, daß wir sofort wie Buddhaisten dem reinen Monismus anheimfallen, welches der Tod alles Lebens im Abstract-unendlichen sein würde; noch auch so, daß wir durch die Erkenntniß des Einzelnen (des Weltwesens) zum Begriffe des Einen und Göttlichen mittels einer philosophischen Leistung abschließend zu gelangen meinten. Im letztern Falle endigen wir doch immer in der Vergötterung der Welt, also im Aberglauben, welcher die Erscheinung mit dem Wesen verwechselt. Die schwäbische Schule hat das Verdienst, das von der Speculation unverrückbar festzuhaltende Ziel stets im Auge behalten zu haben und muthig darauf losgegangen zu sein, aber auch sie ließ sich jene absolutistische Uebereilung zu Schulden kommen, welche der gemeinsame Fehler der Rationalisten, falls sie nicht Skeptiker sind, zu sein pflegt. Aber diese Prolepsis ist wieder eine ganz andere, als bei den dogmatischen Rationalisten. Spinoza glaubte das Absolute in einer Art von

Digitized by Google

mystischer Contemplation auf einen Schlag zu haben, während die schwäbische Schule sich der Dialectik zum Ascensus bedient: auf diese also kommt Alles an. Die Dialectik ist nun nach Hegel nicht bloß das Mittel, das philosophische System entwickelnd darzulegen, sondern erscheint ihm als die welthistorische Arbeit der Vernunft. Also nicht mehr durch eine physiologische Anschauung des nebeneinander gedachten Einzelnen soll das Absolute erreicht werden, sondern durch den dialectischen Proceß der Vernunft in der Weltgeschichte selbst, ein Proceß, der sich nun im System spiegelt und gewissermaßen absetzt.

Hier erkennen wir den positiven Gehalt und das festzuhaltende Resultat der schelling-hegelschen Denkweise, nach welchem unsere dritte Frage war. Daß die Dialectik wirklich das Absolute erreiche und zwar im Systeme abschließend erreiche, ist der Fehler; daß das Absolute in der Dialectik der Weltgeschichte für die Vernunft und als Vernunft fortschreitend sich bethätige, ist die große aus Lessings Gedanken hervorgebildete Wahrheit, welche diese Schule vertritt und zum allgemeinen Gegenstand all' und jeder höhern wissenschaftlichen Thätigkeit unserer Zeit erhoben hat.

Faßt man dieß ins Auge, so ist damit der Widerspruch zwischen Rationalismus und Empiristik schließlich aufgehoben, jenen äußersten Gegensätzen, an deren völliger Durcharbeitung die bisherige Philosophie ihre Kraft erschöpft hat. Aber noch mehr, die positive Religion und die Vernunft befinden sich auch nicht mehr im Kampfe, sobald sie nur beide darin übereinkommen, das Absolute in sein Recht und seine Freiheit der Selbstoffenbarung einzusetzen. Das Absolute ist in der Erscheinung und insofern erfahrungsmäßig zu erkennen, aber es ist nicht die Erscheinung selbst. Hinter und im Actuellen seiner Erscheinung bewahrt es sich die Möglichkeit einer andern und weitern Erscheinung, also den Fortschritt. Nur im Fortschritt ist für uns das Wesen des Absoluten, welches durch alle seine Erscheinungen hindurchschreitet, zu fassen. So hat die Phi-

Digitized by Google

losophie aufgehört, die Gottheit als das bloße Sein anzusehen: Gott ist als der lebendige Geist, als die Einheit von Seiendem und Gedachtem, anerkannt, dessen freie Offenbarung der Wissenschaft ihren Inhalt giebt.

Das wirklich Erfahrene ist nun mit dem wahrhaft Vernünftigen nicht mehr im Widerspruch; das wahrhaft Vernünftige ist die Erscheinung des Absoluten. Das Vernünftige ist und bleibt der alleinige Inhalt der Philosophie, und die Vernunft, als Erscheinung des Absoluten, erkennt sich an als in einer immerwährenden Erfahrung und Entfaltung begriffen, dergestalt, daß der ihr zukommende, stets sich selbst gleiche Gegenstand, das Absolute, ihr fort und fort anders erscheint. Die Entwicklung der Vernunft geschieht also durch die Offenbarung, die das Absolute, das von ihr unabhängige und doch für sie nur durch sie selbst erscheinende Absolute, sich giebt.

Die Geschichte ist der Fortschritt der Selbstenthüllung des Göttlichen mittels der Vernunft oder (was dasselbe bedeutet), sie ist der Fortschritt der Fähigkeit unserer Vernunft, des Absoluten theilhaftig zu werden: dieß ist der Satz, welcher als Resultat der bisherigen philosophischen Bewegung angesehen werden kann. Von ihm aus dürfen wir nun zurückblicken auf die Frage, von welcher diese ganze Untersuchung ausging — auf die Frage, welche das Hauptproblem der gesammten neuern Speculation ausdrückt und das Problem des Mittelalters, die Entscheidung der schwebenden Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus, in der That nicht weniger in sich schließt, ob nämlich die Vernunft selbstgenugsam sei, oder nicht. Diese Frage hat nunmehr eine wenigstens vorläufige Beantwortung gefunden. Die Vernunft, so lautet das Resultat, ist nicht selbstgenugsam im Sinne des Rationalismus, welcher ihren Inhalt als ihr Product faßt; sie ist am allerwenigsten mit dem Absoluten selbst identisch, ihrem eigentlichen Gegenstande, denn sie bleibt ihrem Wesen nach trotz aller ihrer Unendlichkeit und unendlichen

Digitized by Google

Perfectibilität im Endlichen befangen, während sie das Absolute als das absolute Sein und Können, als das alles Sein und Können Umfassende setzen — also sich selbst als bloße Erscheinungsform und als das Werkzeug des Absoluten von demselben unterscheiden muß. So hat die Vernunft ihre eigene Thätigkeit als die Thätigkeit ihres Gegenstandes, des Absoluten, oder *den Fortschritt ihrer Geschichte als die an ihr Bewußtsein ergehende successive Offenbarung des göttlichen Wesens zu betrachten.*

Wenn die harte Selbstgenugsamkeit des Rationalismus durch die Thatsache seiner Unzulänglichkeit widerlegt ist, so hat sich die Vernunft doch auch nicht als unselbständig anzusehen im Sinne der Empiristik, welche jeden Inhalt der Vernunft eigentlich leugnet: die Wahrheit ist, daß wir durch die Vernunft selbst angehalten werden, ein über sie hinausliegendes, wenn auch nur durch sie selbst zu erfahrendes Wirkliches anzuerkennen, das als höhere Macht sich ihr zum Inhalt eingebiert und in fortschreitender Stufenfolge geistiger Wirksamkeit dem Bewußtsein manifestirt. Mit diesem Resultat ist das Ideal des Rationalismus, welches schon der alte Archytas von Tarent aufgestellt haben soll (daß alles aus demselben Princip abgeleitet, zu eben diesem wieder zurückkehre), keineswegs vernichtet, sondern eben nur als Ideal bestimmt: und wie vergleichungsweise derjenige, welcher ein sittliches Ideal entwirft, darum, daß er das Bild der reinen und edlen Handlungsweise in sich gewonnen hat, nicht schon als weise und gerecht gelten darf, sondern vielmehr den sittlichen Kampf erst vor sich hat, so ist die Idee der in sich abgeschlossenen, vollendeten Wissenschaft zwar stets der Leitstern unserer vernünftigen Bestrebungen, aber nie ein gewonnenes oder jemals zu gewinnendes Resultat. Es wird durch diese Ansicht der Sache die Philosophie allerdings wieder zu einer successiv fortschreitenden Erfahrungswissenschaft; aber was sie, die wissenschaftliche Vernunft, erfährt, ist nur das Vernünftige. Insofern läßt sich

Digitized by Google

die Weltgeschichte als der Assimilationsproceß der Vernunft betrachten, mittels dessen der ihr ursprünglich dunkle und insofern fremde Gegenstand, das Absolute, in die Klarheit des Bewußtseins tritt.

Von diesem Puncte aus, wie nichtig erscheint da wiederum die Behauptung derer, welche heutzutage der Philosophie alles weitere Leben und jedwede fernere Entwicklungsfähigkeit absprechen. Es ist wahr, daß die einst so stürmische Lust des Schaffens auf diesem Gebiete, ja daß überhaupt das Interesse für dasselbe unendlich abgenommen hat; es ist wahr, daß man grade seit Hegel eifrig damit beschäftigt ist, die Geschichte der Philosophie in Compendien und in Monographien zu verarbeiten; längst aber ist bemerkt worden, daß die Geschichtschreibung erst zu beginnen pflegt, wo das eigentliche Leben dessen, was sie beschreibt, schon dahin oder doch im Absterben begriffen ist. Wie sollte man auch auf die Reproduction kommen, so lange man in der Production lebt? Aus dieser Betrachtung glaubt man den Schluß ziehen zu dürfen, daß es mit der Philosophie am Ende sei. Aber hat man den Schluß nicht weiter ausgedehnt, als die Gründe dazu tragen? Nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur eine gewisse Philosophie, eine bestimmte Art des Philosophirens, hat ihr Ende erreicht. Die schwäbische Schule, im Bewußtsein, einen syncretistischen Abschluß des bisherigen Ideenprocesses zu liefern, behauptete allerdings, wie wir sahen, mit der Wissenschaft überhaupt fertig geworden zu sein und das Non plus ultra der Speculation darzustellen. Das war romantisch, selbst da, wo diese Behauptung von strengem wissenschaftlichen Ernste begleitet war; und der unerbittliche, Alles richtende Fortschritt der Zeit deckte, zumal bei Gelegenheit der theologischen Probleme, den Widerspruch dieser Romantik mit der Wirklichkeit, zwischen ihren hochtönenden Versprechungen und deren mangelhafter Erfüllung so schonungslos auf, daß der Glaube an sie sich eben so schnell verlor, als er zauberisch schnell und allgemein gewirkt hatte. Was Wunder aber, daß nachdem

Digitized by Google

man an so vielen schönen Hoffnungen Schiffbruch gelitten und seit ein Paar Menschenaltern eine prächtige Reihe stark gerüsteter Systeme, die jedem speculativen Bedürfnisse entgegengekommen waren, eines nach dem andern hatte untergehen sehen, nun die Philosophie lieber ganz auf sich beruhen zu lassen beschloß, als wie sie selbst an der Krankheit des Phaethon zu verderben? Dazu kam, daß diese Philosophie, welche so eben noch als endgültige Vermittlerin aller obwaltenden Gegensätze und als Löserin aller Schwierigkeiten in der Wissenschaft wie im Leben sich ausgegeben hatte, thatsächlich nicht nur zu anderen Wissenschaften, sondern zu den übrigen Mächten des Lebens auch in ein durchaus falsches Verhältniß getreten, nicht nur mehr zu leisten versprochen hatte, als sie zu leisten im Stande ist, sondern mit gewissen Grundbedingungen menschlicher Existenz in harten Widerspruch und gefährlichen Kampf gerathen war.

Diese Philosophie wurde daher mit Recht abgethan, aber was von ihr gilt, sollte das von der Philosophie überhaupt gelten? Den Character dieser, zuletzt romantisch und wie alle Romantik ist, hochmüthig gewordenen Philosophie haben wir darin erkannt, daß sie wenn sie sich auch nach Fichte's Vorgange einer Dialectik zur Methode bediente, doch im Wesentlichen wieder construirend verfuhr. Einerseits hat sie das neue Lebensprincip der Speculation schon in sich empfangen, andererseits ist sie am Veralteten hangen geblieben. Denn was Leibnizen in seiner spécieuse générale nur als letztes Ideal vorgeschwebt hatte, das will diese Philosophie thatsächlich sein: die künstliche oder wenn man will künstlerische Zusammenordnung aller — vermeinter und wirklicher — Resultate der Wissenschaft. Man nahm diese Resultate entweder so, wie man sie fand, oder ließ sie durch ein verhältnißmäßig leichtes Fegefeuer der Critik hindurchgehen, von dem sie keineswegs so stark verändert wurden, als es bei oberflächlicher Prüfung scheinen möchte — man nahm die Begriffe und stellte sie in die Continuität des Systems ein, so daß dieses

Digitized by Google

abschließende Lehrgebäude — den Glauben an die Unfehlbarkeit der Methode einmal vorausgesetzt — nun in der That die gesammte Wissenschaft, „die sich denkende Idee," in sich fassen mußte. Gewiß war dem wissenschaftlichen Geiste damit ein großer Dienst geleistet, daß er nämlich wie in einem Spiegel ein glänzendes Resultat seiner Mühen und Leistungen zu sehen bekam, aber es war ihm damit doch noch nicht überhaupt Genüge geschehen. Die Wissenschaft bedarf nicht nur des encyclopädischen Abschlusses von Resultaten, sozusagen der Anhaltspuncte und Rückblicke, sondern *da ihr Wesen Thätigkeit* ist, vor allen Dingen der nie rastenden Arbeit, der Bewegung und des Fortschreitens selbst. Aus dieser Betrachtung entspringt jene andere Ansicht der Speculation, welche wir als Philosophie der Geschichte bezeichneten. Diese will nicht bloß Resultate zeigen, sondern Fortschritte machen, nicht die Probleme durch Machtsprüche oder Erschleichungen beseitigen, sondern durch unbefangene Forschung annähernd lösen; sie *will die Dialectik zur Wahrheit machen*. Denn wenn es Hegel's Gedanke war, daß die Dialectik der Philosophie wesentlich sei, so muß dieser Gedanke vor Allem festgehalten, aber das Wesen der Dialectik freilich anders gefaßt werden, als Hegel es faßte. Indem dieser durch seine Dialectik einerseits das Encyclopädische, andererseits die innere Lebendigkeit der Ideenwelt, in welcher jedes Moment zugleich actuell und potentiell ist und Jedwedes zu Allem Beziehung hat, auszuprägen strebte, bewahrte er in der That der Wissenschaft ihren eigentlichen Geist, aber er fiel doch wieder in jene romantische Construction zurück, deren Widersprüche und Unmöglichkeiten wir bereits kennen, und die es ihm unmöglich machte, die Dialectik zur vollen Entfaltung ihres Wesens zu bringen. Wohl hatte er eingesehen, daß die Methode der Philosophie in der Bewegung der Idee selbst bestehen müsse, aber dem widerspricht seine Dialectik, da sie noch immer als eine an den Inhalt der Wissenschaft herangebrachte, also davon abstrahirbare Form erscheint. Aber welches wäre denn nun

Digitized by Google

diejenige Dialectik, die mit dem Begriffe völlig eins geworden, weiter nichts als das Leben des Begriffes selbst ist? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Nicht in irgend einem bestimmten Systeme, d. h. in einer von einem einzelnen Subjecte aufgestellten und daher unvermeidlicher Weise subjectiv gefärbten Weltanschauung, sondern allein in der objectiven geistigen Production der allgemeinen Vernunft selbst wird jener dialectische Proceß enthalten sein, den wir suchen. Diese objective, allgemein gültige Production der Vernunft aber ist keine andere, als die Sprache. Sie also wird der Gegenstand des Philosophirens sein müssen, wie sie sein Mittel ist. In der Sprache vollzieht sich der große, welthistorische Proceß der Verwirklichung des Geistes: die Philosophie kann daher nichts anderes als Sprachphilosophie sein. In der Sprache ist jene fortschreitende Einigung von Form und Stoff, von Innerem und Aeußerem, von Subjectivem und Objectivem, von Unendlichem und Endlichem, welche die Wissenschaft braucht und welche der Vernunft eigen ist. Wenn daher Andere die Philosophie als Vernunftwissenschaft bezeichnen, so muß sie auch diesen die Wissenschaft der Sprache sein, denn durch das Wort erst wird die Vernunft zu einer Thatsache, gegen welche ihre anderweitigen Erscheinungen völlig zurücktreten. In der Sprache, dieser ersten und eigentlichen Erscheinung der Vernunft, vollbringt sich die Arbeit des Geistes, alle Vorstellungen ins Licht des Bewußtseins zu erheben und durch das fügsamste aller Mittel fortschreitend zu idealisiren; in ihr führt die Vernunft durch einen unendlichen, niemals rastenden Assimilationsproceß die Fülle des Einzelnen zur Formel der Einheit zurück und unterwirft nach Kräften das Unbewußte dem Bewußtsein; aber eben so gut befähigt sie sich durch dieses Rüstzeug, gleichsam aus sich heraus in die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Beziehungen immer tiefer, immer eingehender und universeller einzudringen. So ist die Sprache die eigentliche Schöpfung und Schöpferkraft des Menschen, und wenn von einem Apriorismus des Denkens die Rede ist, so ist

Digitized by Google

derselbe im Worte und nirgends anderswo. Denn nur da ist die Vernunft bei sich selbst und sie selbst, da ist die Wirklichkeit der Idee, außer welcher eine andere zu suchen und welche anderswo zu suchen vergebliche Mühe wäre.

Wenn es somit die Aufgabe der Speculation ist, die Sprache, diese erste und eigentliche Thatsache des geistigen Lebens zu verstehen und da sie, in ewiger Entwicklung begriffen ist, mit ihrem Verständniß zu begleiten, so ist dieses nicht weniger die Aufgabe der Geschichte, welche wenn sie recht verstanden wird, im Grunde genommen nichts anderes als Geschichte der Sprache sein kann. Oder glaubt man etwa, daß die Geschichte vielmehr mit Begebenheiten und sogenannten Thatsachen zu thun habe? Zwar wird im gemeinen Leben die Realität der menschlichen Dinge zum Gegenstande der Geschichte erklärt, aber sie wird es doch nur durch die Bedeutung, welche wir ihr beilegen; und diese Bedeutung liegt in dem Geiste, aus welchem Thaten und Begebenheiten fließen. Die wahrhafte Geschichte (diejenige, welche allein den Namen der Geschichte verdient), kann daher nur eine Geschichte des Geistes sein, dessen Manifestationen zwar im Aeußern sein mögen, immer aber, wenn auch auf dunkle und verhüllte Weise, aus dem Bewußtsein entspringen. Dieses also muß der eigentliche Gegenstand der Geschichte sein, da es die Geburtsstätte der Thatsachen ist. Nun wird aber Niemand leugnen, daß das menschliche Bewußtsein vornehmlich in der Sprache erscheint: Leiden und Freuden, Hoffnungen und Erfahrungen, Gedanken und Impulse werden von den Völkern in ihr niedergelegt, ja durch sie recht eigentlich erlebt, so daß sie als der Spiegel des gesammten menschlichen Lebens nicht nur Zeugniß ablegt von den Begebenheiten und Schicksalen des Menschen, deren Andenken sie schafft und verewigt, sondern überhaupt die allgemeine Weltanschauung der verschiedenen Lebenskreise und Stufenalter, die Epochen des Geistes recht eigentlich darstellt.

So wäre in der Wissenschaft der Sprache die Einheit

Digitized by Google

der Speculation und der Historik — die Philosophie der Geschichte gegeben. Sie ist die Darstellung des Evolutionsprocesses, durch den der Geist im Fortschritt des Bewußtseins hindurchgeht. Das Bewußtsein hebt mit der Sprache an und hört mit ihr auf; sie ist es, welche zuerst den Inhalt unseres Denkens zugleich fixirt und idealisirt, dergestalt, daß wir das bloß Vorausgesetzte und Geglaubte nun auch denken: diese erste Syntheſe des Glaubens und Wissens, die Quelle aller Erkenntniß, ist das Wort. In der Sprache hat der zu sich selbst gekommene Geist jede vermeinte Passivität durch die Außendinge oder durch das Nicht-Ich (τὸ ἕτερον) überwunden und die Selbständigkeit, welche ihm der Empirismus so gern ableugnen möchte, gewonnen — nun beginnt er seine Arbeit der Selbstvertiefung und Selbstbegründung, deren höchstes Ideal eben die vom Rationalismus aufgestellte Vernunftwissenschaft ist und deren Verlauf die Dialectik der Weltgeschichte d. h. eben der Entwicklungsproceß der sich verwirklichenden Idee genannt wird.

Diesen Proceß hat die Philosophie zu verfolgen. Auch in der Sprache geht alles Leben vom Individuum aus, aber nur in ihr erhebt es sich zur universellen Geltung: die Stufen des Individuellen, Nationalen und endlich Universellen oder überhaupt Menschlichen sind die Bezeichnungen der Umrisse, innerhalb deren sich hier die Untersuchung zu halten hat; und da nur aus der Bestimmung der zarten und stets veränderlichen Grenzlinie, welche das Nothwendige oder Allgemeine vom Freien oder Besondersseienden scheidet, das Wesen des geistigen Processes in der Menschheit erhellt, so verwandelt sich diese Speculation nicht nur aus einer Construction in eine Forschung, sondern aus einem Lehrvortrage in eine Critik, aus der die dialectischen Phänomene hervorgehen. Denn alle Wissenschaft ist Phänomenologie des Geistes, und was darüber geht, ist als Uebertreibung vom Uebel.

Wenn so die alte Weise der construirenden Methode von der Speculation verworfen wird und danach das Ver-

Digitized by Google

hältniß von Form und Inhalt in ihr sich gänzlich ändert, so wird insbesondere das Verhältniß des Theoretischen und Practischen eine ganz andere Gestalt erhalten. Wie das Denken nicht ohne Glauben vor sich geht, so ist auch das Sittliche ganz und gar daran geknüpft, nur an einen Glauben ganz anderer Art, als der sich auf die theoretische Weltanschauung bezieht. Der Glaube, welcher so zu sagen theoretisch wirkt, ist ein unwillkürlicher, natürlicher; der practische Glaube ist ein solcher, gegen den wir frei sind, da das Sittliche ganz und gar auf der Freiheit beruht und sich nur so weit erstreckt, als diese. Der practische Glaube, nicht im Sinne Kant's zu fassen, obgleich Kant zu seiner Fassung den Weg gebahnt hat, setzt gleich dem theoretischen Glauben auch eine Wirklichkeit, aber eine geistige, voraus: er setzt das Ideal des Geistes, das Absolute, wirklich. Dieser Punct und nur er allein ist das Fundament der Sittlichkeit. Das Absolute wirklich gedacht, ist als solches das Gute; das Rechtthun des Menschen wird die Verwirklichung des Göttlichen an ihm. Denn wenn wir aufhören anzunehmen, daß der Mensch als solcher das Princip des Guten in sich habe, vielmehr setzen, daß seine Vernunft dasselbe zum Inhalt erst empfängt, wie das Auge des Lichtes Gefäß und nicht Quell ist, so muß der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm der Ausgangspunct der sittlichen Entwicklung sein, welche nur im Streben nach dem Vollkommenen, in der Rückkehr aus der Endlichkeit zum Ewigen bestehen kann.

So ist das ganze menschliche Wesen vom Standpunct einer Wiedergeburt zu fassen: das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, die wahre Philosophie und die wahre Religion sind unzertrennlich mit einander verbunden; sie alle hält die Idee der Liebe zusammen. Die Wiedergeburt aber, welche dem Individuum geschieht, kommt dem ganzen Geschlechte zu gut; und was von dem Geschlechte errungen ward, fließt zu dem Einzelnen zurück, dessen Gemüthskräfte sich in der Wechselwirkung der innern seelischen Möglichkeit als natürlicher Potenz und der gegebenen, also vorhandenen

Digitized by Google

Wahrheit als des göttlichen Elements der Geschichte erschließen. Durch die letztere tritt der Mensch in den Segen der Tradition ein, an welche er seine Entwicklung anknüpfen muß, um als Glied der unendlichen Kette weiterbildend wirken zu können. Grade in dieser Beziehung der universellen Entwicklung zum Individuum besteht das geistige Leben und die Geschichte; ihr Resultat, ihr Mittel und ihr Maßstab ist die Sprache, mittels welcher der Geist die ihm entfremdete Welt sich aufs Neue unterwirft und alle seine Kräfte fassen und üben lernt, um durch harmonische Ausbildung am Absoluten so viel als möglich Theil zu gewinnen. Denn da unser Geist nicht das Absolute selbst ist, so kann er immer größer und vollkommener werden. Er wird dieß durch die Liebe zum Absoluten, welche im Streben nach der Vollkommenheit eins geworden ist mit der Vernunft.

AUG 11 1920

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

2 vols.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05987 5701

Digitized by Google